طائر الشهادة الذي غاب !

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

انطوى عام، كما صفحة الشمس، وانداحة الظل، وعابر الريح،
إنما الشمس، والظل، والريح، عناصر سرمدية في خلودها،
تنير،تفيء، تهب، تعطي الحياة معنى الديمومة ومعنى القوة،
وفي عطائها هذا، نعمى وجود،به، وبالمفاداة لأجله، يكون الأزل والأبد،
وبينهما كون نحن نعمره، بما نمده من نسغ،

ومن دم، ومن نداوة صلاة، مرفوعة من الأرض الى السماء، عبر الموت، عندما يكون شهادة للشهادة،

مؤداها أننا نحن الأحياء، نجعل من الذاكرة، مثوى الذين رحلوا ومارحلوا،

لأنهم، الشهداء، باقون في ذاكرة شعب لايريد أن ينسى، أو ينأى، أو ييأس،

من كفاح كانوا هم وقوده، وكانوا دما، منه الزيت، والمصباح ألق،

يضيء السبيل قدوة فنقتدي، ويضيء الظلمة مطلاً للفجر الآتي،

هذا الذي على اسمه، كبيراً في كبريائه، تجلى الوعد الحق، نيرة في النيرات.

❊ ❊ ❊

فيا باسل البواسل، يا ابن أب عظيم، ومن عظمته نقبس،

علماً، معرفة، ثقافة، شجاعة، صموداً، تضحية، هي الرفعة في الأضاحي، لأنها تعالت، تسامت، تسامقت، فكانت مطلة على اشراق علوي، مبهر،

ونداء للوحدة، وطنية، قومية، عربية، انسانية معه وبه تحققت،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

على نحو لم يشهده تاريخنا الحديث، ولن يشهده أي تاريخ، لكونه فرادة لاتتكرر.

وكما الحياة حق، فإن الموت حق، والموت في الاستشهاد، حياة أخرى يكون،

وقد كان كذلك الآن، في الذكرى الأولى، الحزينة، لرحيلك ياباسل عنا الى عليين.

ولن أزعم أنك فارس لا فارس بعده، فالفرسان أشبالا يكبرون،

ومع الكبر يكون الاقتداء بك، فروسية، نباهة، عزيمة، وشكيمة لاتلوى،

وهذا هو الدرس المستفاد، من هذا الحشد الذي سد الأفق وترامى،

حول ضريحك الذي في التحلق حوله، كانت الفاتحة لله، والعقبى للخلف، حين يكون على كفاء مع السلف.

* * *

لذلك فإن الذكرى الأولى لرحيل الربيع، والربيع لايرحل إلا ليعود، لم تكن للحزن، لم تكن للدمع، لم تكن للتفجع، بل كانت للخشوع وللصمت.

نعم! كانت الذكرى للصمت، في لحظته الأكثر جلالا، والأكثر رهبة، والأكثر وقاراً وإباء.

وحكمة الصمت، وأنت أدرى ياباسل، تتمجد بأبنائها بغير كلام،

فالباسل الذي قدّ من معدن نادر، كانت السكينة، حول ضريحه، من معدن نادر،

وكانت الجموع، في احتشادها العفوي، تقدم الحقيقة نوراً على نور، لمن يعوزه النور،

في أنك أديت الأمانة، وكما تسلمتها من الأب، أعدتها اليه، وبكبرياء الصبر،

وانه الأب، وضع الأمانة حيث يجب أن توضع: رحاب الله،

وقد فعل ذلك بحكمة المهابة، وحكمة الطاعة، ولاذ بالعلي وبالمضيّ، فتمجد القول بالفعل،

وقد عمل، وقال، وقاد، وجمع، ووعى، ورعى، هو الحكيم الذي تنزلت الحكمة على صدره،

وتنزلت الشجاعة، في حدها الأعلى، والأقصى، على قلبه، وفي ساعديه،

وتنزل الصمت حتى تحير الصمت نفسه، من خشية، أن يتمرأى في النواظر،

فمن كان قادراً أن يسبر عمق هذا الصمت، فليجرؤ على النظر إليه،

وليجرؤ على استنطاق صمته، في وقفة الشموخ، ووقفة الرجولة لديه،

وليقل لنا، بعد ذلك، عن السر الذي جعل الحديد يُلوى، والفولاذ يسقى،

وهو هذا الكبير فينا، لم تلو شكيمته، ولم تسق عزيمته، إلا بما أراد لها وأراد،

ولم تهن، أمام الفاجعة قاصمة، دمعته كأنما لا دمع في عينيه،

وكأنما، في تقبل أذى الموت، تحدى الموت، برباطة جأشه، وانتصر عليه،

وأشهد أني عاجزة، أن أرسم بالكلمة، صورة هذا الصمت في محياه،

وكل ما في وسعي ووسعكم أن نتملاّه هونا، ثم نغضي، أمام من يغضي، وفي الجوارح نار،

نعرفها، نحس بها، نعدى من حرارتها، ولا مساءلة بعد، ولادهش،

لأن الهول، في هوله، يلوح شفيفا، فيه تحنان، وتعطاف وتزأر،

وفيه الصيحة البكر، يضمرها، فلاندري، معها، ما الصياح وما الاضمار،

الى أن يقول، وفي قوله، اختصار لكل قول، كالسيف في التماعه والمضاء،

ثم تنداح الرؤى، فإذا الصمت المرين، كان تفكيرا مرينا، وكان تدبيرا، وبعده يأتي القرار.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أجل! ذكراك ياباسل ليست للحزن، أو للدمع، أو للتفجّع، أو للحسرة، مادمت حيا فينا. ومع أن الحزن خليق بأبيك، وخليق بنا، في وقفتنا هذه التي فيها الكثير من المرارات،

إلا أن الحزن كان وقفة رئبال، يقول ولايقول، ونفهم عنه دائمامايقول،

ففي الواحد والعشرين لعام خلا، أنشب الموت أنيابه، في الأصيل من الفرسان،

فكان وجوم، وذهول، وتذراف، ودعاء بعد دعاء بعد دعاء،

إلا أن الحدث كان قد أصبح منتهيا، والعتيق في الشوط، كبا به المضمار،

وزورق العمر الذي تحطم على صخرة الموت، لم يعد ذلك الماخر في عباب الحياة،

والموت ليس قبيحاً أو غير قبيح، فهو الوحش القاتل بغير قتال،

والموت ليس جميلا، أو غير جميل، لأن جماله في شهادته، والشهادة نعمى كرم، ونعمى نبل، ونعمى عطاء،

وقد أعطى باسلنا، في الهنيهة من سهاده، بين إشراقه والغروب،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مـا يعطي الفـارس الذي يفج الصـفـوف في جهاده للنصر، مفاداة وبناء،

فكان هو والحياة على كفاء، بذلا وأخذا، وكل منهما أخذ حقه، ونصيبه، واستراح،

ومـن العـبـث، في يوم مـنـذور للأسى، أن نستعرض الأسى، تاريخاً في الأحزان والملمات،

ومن الغبث في يوم للتأمل الهادىء، أن نحصي عدد الجراح، على جسم السنين الماضيات،

فليرقد الفـارس، إذن، بسلام، وهناءة، تحت الرايات المنسوجة، والمبللة بالدموع،

فمن نسغه، في الجسارة على الردى، يجري نسغ في شرايينا، ومنه الى عروق الثرى،

هذا الذي ضم، في مطاويه، أقحوان جسد، وريحان آمال كبار كبار،

ماخابت من بعده، لأننا في الكبار، حتى في الخيبة، وحتى في الفجيعة مدماة،

ولايجوز، لأمة يقودها أسد، أن تهاب، في تحليقها المرتجى، بروق السماء.

❋ ❋ ❋

لذلك نأتي ضريح الشـهـيد، في أثوابنا السوداء، وفي الأيدي باقات زهر، مضمخة بشذى البياض،

وفي القلوب وثوق بالله، وبالقائد، وبهذا الشعب الذي طالما ناوشته المآسي، فانتصر عليها.

وفي الجوارح دم قان، هو هو، في دورته الخصبة، النابضة أبداً بالرجاء،

مادام الذي أنجب فارساً للموت، قد أنجب، ايضاً، فارساً، وفوارس للحياة،

أما نسر الشجاعة الذي كان، والذي لم يعد كائنا، فهو شبيه بالوميض الناري المذهب،

وقد انطلق، كشهاب، مخترقا السحب، محلقاً وهو يغرد، ويضم جناحيه النسريين بقوة،

وغدا الآن، تحت سدرة المنتهى، روحاً من الملأ الأعلى، وسنبلة من أرجوان.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

* * *

وإذا كان الحزن ينبت، وسط عرائش الفرح، فإن السعادة، في ذروتها، تحرق نفسها كالنار،

وهكذا تنير، في حواشي الأفق، أفق السائرين على دروب النضال،

وهكذا تتلألأ النجوم، في عليائها والمدى، لتهدي هؤلاء السائرين، في حلكة التسيار،

والمشعل، من وهجها والقبس، نرفعه أعلى فأعلى، ودائما الى أمام، الى أمام،

لأن العيون المشوقة للموت، فداء للوطن، هي

عيون الرجال الذين يشكلون قافلة الشهداء،
والموت ليس رحلة، في منطقة المجهول، لأنه التحية الواعية، لما حولها من كائنات،
وموت باسلنا كان سفراً تخطى المجهول، وتجاوز الوحشة، والدجنة، وتيه البيداء، متابعا هدفا له، وأهدافا لنا، من نسج العزيمة هي، ومن الممكن، في الواقع والخيال،
ومن حقه علينا، أن نفيها حقها، زرقة منها سيفه، وخضرة منها كلماتنا والفداء.

* * *

لقد وقف أبو باسل مكلوما، صابرا، مؤمنا، يدفع الأسى، ويتدافعه، في أناة واقتدار،
ونحن من حوله نشيد، كلم، صور، ابتهال للعزاء، كي يؤاتي العزاء، وتندمل الجراح،
وهو، السفير المطلق الصلاحية للشجاعة، يمدنا بالشجاعة، مجدا للوطن كان، ويكون، وسيبقى،
إيمانا منه أن الحياة، في نفيها للموت، حياة جديرة بأن تعاش، كفاحاً، منه الزهو، ومنه الاعتداد،
وثقة أن رباط الخيل، في مزدلف السبق، رباط فيه تمتحن بطولة الرجال،

وأن زمننا هذا، هو الزمن الذي تغدو فيه الحاجة الى البطولة، مكرمة من المكرمات،

وثقة منا أن المكارم، في العزم والارتفاع على الشدائد، بعض خصاله والصفات،

شريطة أن نعمل، وأن نعمل، وألا نترك الأعباء في الكبار والصغار من الأعباء،

ملقاة على عاتق قائد، مهما يكن حمولا، فإن من الواجب مشاركته الحمل، في جبه العاديات.

* * *

ذلك أن الايمان، في منزل التحكيم، لايستوي والآية الكريمة «اذهب أنت وربك فقاتلا»

فالقتال، ههنا، معاناة تمكننا من انشاء تاريخنا، تأليفا، منه الفن ومنه التضحيات،

وبقدر ماتبعد الغايات في التحقق، يصبح هذا البعيد قريبا، اذا تنكبته منا الأكتاف،

وبقدر ماتتدافع، وتحمحم، أمواج النائبات، لابد لها، في الفعل وحده، أن تتناثر، وأن تتضوأ منها، وفيها، الظلمات.

هناك شمس، نحن نراها، ولكننا نرى دونها، سحائب غيم لاتبددها الا الرياح،

نسوقها، قولة مناضل، أمامنا، ونتأبى، أن تسوقنا هي في مهبها والجهات،

وعندئذ تتحول الألوان، عند خضرة غاباتنا والروابي، الى حمرة، منها الدم الذي نزف من جسوم الشهداء.

* * *

تقول الأسطورة إن امرأة سألت طفلا: لماذا هومالح ماء العيون؟

فأجاب الطفل: لأن الأمهات الثكالى، يبكين كثيراً، في هدأة الليل والأصباح.

فيا أم باسل، أيتها الثكلى بين الأمهات، كفى حزنا منه الأسى، ودمعا منه الملح، حارقاً ومحترقا في آن.

وإذا كان ابنك، ابننا، قد مات، فإنه وديعة عند ربه، وذكرى الى بقاء في الذكريات.

ففي ريّ الأرض، ريّ للعطاش من الثاوين فيها، وفي جنان الخلد رحاب للذين اذا عاهدوا صدقوا.

وقد عاهد فقيدنا الغالي ربه على الصدق، فكان صادقا وصدوقاً، الى أن نفذ فيه سهم القدر.

ونحن الفانين،نسأل الله اللطف بقضائه، لارد هذا القضاء الذي لايرد.

ويا أبا باسل، هذا وقت الوفاء، فانظر فيما حولك، واسأل عن الوفاء والأوفياء.

ولقد سألت فأجبت، وبويعت ثانية وثالثة ورابعة ولم تطلب بيعة، لكنها الشيم، وفي شعبك شميمها والغاليات،

فتقبل، وأنت تتكىء على صمتك، منا الكلام، وبعضه، في صدقه، عزاء أي عزاء،

واسلم قوياً، معافى، مؤمناً، واثقاً، قانتاً في محراب الجهاد،

ولك العهد، خبرته، وتختبره، ولك الولاء، واعذرنا، في ذكرى مصابك، إذا لم يكن لدينا سوى الولاء.

جهرنا به، ونجهر، ونسأل الله لك فيه المثوبة، على قدر ما أنت جدير بالمثوبات،

فانهض، رعاك الرحمن، بنا ومعنا، وامض في قيادة هذه الأمة، الى أن تتحقق النبليات من الغايات.

* * *

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فيزيائيون وفلسفات

وائـــل بشـــير

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قديماً كان العلم عند اليونانيين فصلاً من فصول الفلسفة وكان يسمى فلسفة الطبيعة أو باختصار الطبيعة. وقد ورث العرب عنهم هذا التقليد. ولم يكن المنهج العلمي المتبع الآن معروفاً في تلك العصور، وعلى الرغم من ظهور بعض الارهاصات التي أشادت بالتجربة للوصول

وائل بشير: باحث من سورية، يهتم بالدراسات العلمية وفلسفة العلوم، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

إلى الحقيقة، و اتبع بعضهم طرقاً رياضية لإثبات حقائق مشكوك فيها، فقد ظل ذلك مقصوراً على بعض الأعمال، و لم يصبح منهجاً نظامياً يتبعه الباحثون. لذلك ظلت الصفة الغالبة على العلم هي الصفة التي نعرفها اليوم في الفلسفة. فكان العلماء في حقيقة الأمر فلاسفة أكثر منهم علماء بالمعنى العصري. وحين بدأ العلماء يتبينون النهج القويم المؤدي إلى الحقائق، ظلت فرضياتهم (المستترة منها والظاهرة) السابقة للتجربة، والتي أوصى لهم بها حسهم السليم، تربطهم بصورة أو بأخرى بالفلسفة، بل لقد كان بعض علماء عصر النهضة (وعصر التنوير إلى حد ما) فلاسفة بالفعل، مثل: ديكارت، باسكال، لبنتز، الذين تركوا في تاريخ الفلسفة أثراً لايقل عن أثرهم في العلم، إن لم يتفوق عليه. وشيئاً فشيئاً أخذ العلماء ينشغلون في علمهم أكثر من انشغالهم بما توحي لهم به نتائج هذا العلم من الفلسفة.

ولكنهم لم يتركوا فرصة للتأمل لم يغتنموها. ومن يسعى إلى العلم البحت ولا يلقي بالاً لتطبيقاته هو إنسان متأمل لا يختلف في حقيقة أمره عن الفيلسوف، لذلك قلما تجد عالماً يهتم بالعلم البحت ولم تمر به لحظات تأمل فلسفي أو ديني أو غيبي.

ظلت تأملات العلماء الفلسفية بعيدة إلى حد ما عن نتاجهم العلمي (بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة علم). وكانت مرتبطة بأمور المنهج أو الدين أو الكونيات أو القضايا الميتافيزيائية. فقد اشتغل كبلر (١٥٧١-١٦٣٠) بالسحر والشعوذة والتنبؤات العامة. وهذا ما تعلمه من والدته. ولاندري هل كان يؤمن بهذه الخزعبلات أم كانت مورداً للرزق. أما ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) فقد ترك لنا إرثاً فلسياً لاتزال بصماته واضحة في أسلوب التفكير العصري. ولكن منهجه في الشك لم يكن إلا ابناً طبيعاً لأعمال من سبقوه مثل كوبر نيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣) وغاليليه ١٥٦٤-١٦٤٢) ولوثر (١٤٨٣-١٥٤٩). وكان ما فعله كما يقول هيزنبرغ هو أنه بث في الفكر البشري للمرة الأولى نزعة (سبق أن اتضحت أهميتها

عند من سبقه) وأصبحت أكثر ثباتاً عند من لحقه من المفكرين الطليعيين . وكان أهم أثر لهؤلاء الطليعيين هو أنهم أبرزوا أهمية الجمع بين المحاكمة المنطقية الرياضية والملاحظة ، والوصول من هذا الجمع إلى حقيقة لاتبحث عن أسباب ولاتذكر في شروحها لهذه الحقائق اسم الله . فأصبح التفكير الحر غير المقيد بشروط دينية جانباً آخر من التفكير ، وبرز دور الأنا في مقولة ديكارت الخالدة «أنا أفكر إذن أنا موجود» ، فللإنسان إذن أن يتخلص من الدغماطية ، و لاتزال خواطر باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) تُرَدَّدُ إلى الآن إضافة إلى فكرة الديني . ولم يقتصر عمل لبنتز على مساهماته في المنطق بل تعداها إلى وضع فلسفة أصيلة يدرسها طلاب الفلسفة .

ولم يشتهر نيوتن (١٦٤٣ - ١٧٢٧) بفلسفة معينة غير ما أورده من أفكار ومفاهيم عامة لها صلة بالفلسفة والعلم معاً كمفاهيم المكان والزمان والذرات . . .

كما لم يبن على اكتشافاته العلمية نظاماً فلسفياً متكاملاً كفلسفة أفلاطون أو أرسطو . ولكن نيوتن كان متمسكاً بعقيدة التوحيد (التي لاتأخذ بفكرة التثليث) . وقد احتفظ لنفسه بوجهة نظره الدينية لكي يحافظ على عمله في جامعة كمبردج ، هذا إضافة إلى أنه كتب الكثير جداً عن تأملاته في معاني فقرات الكتاب المقدس الصوفية (التي تحمل معنى روحياً لايمكن كشفه بالحس وإنما بالتامل المؤدي إلى الاتصال بالذات الالهية) . وهذه التأملات كلها لم تنشر (في عهد نيوتن على الأقل) .

ولكن لم يسبق أبداً قبل نيوتن أن نشأت مذاهب فلسفية ، كان الباعث لها نتاج علمي حقيقي مثلما حدث عقب صدور كتاب المبادىء (برنكيبا) . فلقد افتتن كثيرون بالنظام الكوني الذي كشف عنه نيوتن بميكانيكه ورياضياته . فالكل يسير وفق قوانين عامة ثابتة لاتختل ، بل يتعين كل شيء تمام التعيين في مكان وزمان مطلقين . وهكذا طغت النزعة الآلية في العلم وفي الفلسفة وبلغت أوجها في القرن التاسع عشر .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وبدت الحتمية أمراً مؤكداً لاجدال فيه، وعبر عنها لابلاس أحسن تعبير. وحتى بوانكاريه نفسه الذي عاصر ظهور نظرية الكم، لم يتجرأ على الخوض بعيداً في فرضية اللاحتمية. وقد بلغت الآلية أوجها في القرن التاسع عشر، ولاسيما بعد صدور كتاب دارون أصل الأنواع، فبدا العالم كله، وحتى الحياة نفسها، تتطور وفق قوانين ملزمة تتحكم بهذا الكون ولاشيء، سوى ذلك، ولقد رافق هذا التصور للعالم نظام اجتماعي اقتصادي يقوم على قوانين مسنونة تسير وفقها الجماعات والأفراد، و شاع نظام بورجوازي رأسمالي تنافسي. وظهرت مدارس مادية علموية لاتأخذ إلا بالعلم وحده وبالخبرة الحسية. وغالى بعضهم في مذهبٍ وضعي مفروط أو مادي آلي محض، أو مادي جدلي يقيس تطور المجتمعات بتطور المادة.

ARCHIVE

لقد انطلق هذا التيار الفكري متأثراً بالمنهج الحسي التجريبي الذي دعا إليه فرنسيس بيكون (١٥٦٠-١٦٢٦). والذي استقى دعامته من النتائج الرائعة التي توصلت إليها أعمال كبلر وغاليليه وديكارت. إضافة إلى أعمال نيوتن المعاصر له وأعماله هو في بعض الميادين العلمية. والحقيقة أن هذه الدعوة لم تكن جديدة فقد برزت بوضوح عند علماء عرب ولاسيما ابن الهيثم (٩٦٥-١٠٣٤) وعبد اللطيف البغدادي (١١٦٢- ١٢٣١) الذي كان يكذب كل ما لم تدعمه الخبرة والتجربة الحسية، حتى أنه اتهم أصحاب علم السيمياء بالدجل والكذب، وقد تابع جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) هذه النظرة في فلسفته فطور مفهوم المذهب الحسي الذي يقول إنه ليس للمعرفة سوى مصدر واحد هو الخبرة. ولكنه زاد عن بيكون بأن الخبرة كانت عنده خبرة خارجية (بالتجربة والممارسة)، وخبرة داخلية بالتأمل. وتتكون الأفكار من الاتصال بالعالم الخارجي والممارسة. فالناس إذن سواسية؛ لذلك لا سلطان لأحد على الآخرين، لا في السياسة ولا في الدين. فكان لوك مناصراً للحرية، وقد عُدَّ من طلائع عصر التنوير، وكان لأفكاره أكبر الأثر في الثورة الأميركية كما تأثر به المفكرون الفرنسيون مثل فولتير

(١٦٩٤-١٧٧٨) الذي كان معجباً جداً بنيوتن وبالعلم والمنهج العلمي حتى أنه مارس بعض التجارب بنفسه. وكذلك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) والذي كان معجباً بأفكار لوك عن الحرية ولكن أكثر من تابعوا فلسفة لوك هو كوندياك (١٧١٥-١٧٨٠) الذي نقل فكرة تحديد المصطلحات (التي اثبتت جدواها في تحديد الأفكار في العلم) إلى الدراسات الاجتماعية والاقتصادية.

ومن المعروف أن هؤلاء هم الذين مهدوا للثورة الفرنسية التي كان لها صدى عالمي أوسع بكثير من التطورات في انجلتره، وذلك كما نظن لاتخاذ أفكار هؤلاء المفكرين شكل شعارات سهله أصبحت تتردد على كل لسان من جهة وللأحداث الدموية العنيفة التي رافقت هذه الثورة من جهة أخرى.

ولاشك أن هذه الفلسفات لم يكن لها أن تصبح تياراً فكرياً يتخذ مجراه في الواقع الاجتماعي والسياسي لو لم تدعمها النتائج الباهرة التي توصلت إليها الظاهرة العلمية التي انبثقت قبلها ثم رافقتها، والتي تقوم ضمناً على مثل هذه المبادىء بدءاً بمنهج الشك عند ديكارت الذي خلّص المجتمع من دوغمائية رجال الدين، مروراً بالموضوعية التي تعطي منفذاً إلى التسامح، وبالتجربة الحسية مصدر الأفكار التي ساوت بين الناس. ولكن لابد أن نذكر إلى جانب ذلك ظهور الطبقة البورجوازية التي قامت على استغلال العلم للأغراض الصناعية، فأدت في نهاية المطاف إلى مجتمعنا الاستهلاكي الحالي، وأدت أيضاً إلى حروب طاحنة كان سببها الصراع لأجل الموارد وتوفير الأسواق لهذه الآلات التي أخذت تنتج سلعاً ربما تجاوز بعضها حاجة البشر. ولم يكن روسو مخطئاً كل الخطأ حين انتقد الحضارة التي أفسدت الناس.

إن أعظم فلسفة درست الأسس التي قامت عليها هذه الظاهرة العلمية (التي بدأها غاليليه وبلغت أقصاها عند نيوتن ومن أتى بعده) هي فلسفة كانط (١٧٢٤-١٨٠٤). ومن يدرس هذه الفلسفةيشعر مباشرة إلى

أي مدى تمعن كانط في هذا الاتجاه العلمي الذي كان سائداً في زمانه. فقد انتقد كانط مذهب الشك الذي انتهت إليه فلسفة هيوم (١٧١١-١٧٧٢). فقد بلغ هذا حداً في وضعيته أنكر فيه كل فكرة لاتُردُّ إلى انطباع حسي، ولما كان الحس يحتمل الوهم فالتجربة نفسها، مهما كانت نتيجتها، قابلة للطعن، وهكذا انتهى هيوم إلى الشك المطلق. فهذه الفلسفة في نظر كانط لم تحلل المعرفة الإنسانية تحليلاً وافياً، بل جعلتها معتمدة على الحس وحده، على الرغم من أن هذه المعرفة تعتمد مقولات ومبادىء عقلية (أحكام تركيبية عقلية، منطق صوري، رياضيات) لولاها لأصبحت معطيات الحواس خليطاً مشوشاً. كما أن هذه المبادىء والمقولات تصبح، من دون خبرة الحواس، مجرد هُياكل ليس لها مضمون. وهكذا تخلص كانط من النظرة الوضعية الخالصة وأعاد للفعل مكانته. فبعد أن كانت صحة حكم ما متوقفة على كونها مطابقة لواقع خارجي ثابت، فقد أصبح الواقع الخارجي نفسه منظماً وفق ما تقتضيه مبادىء الفعل ومقولاته. وإذا كانت التجربة هي التي تأتينا بمادة المعرفة الخام، فالعقل يصوغها في مكان وزمان وهما عنده حكمان تركيبيان قبليان. ولكن لايمكن، بالفعل المحض، معرفة الشيء في ذاته، وإنما الظواهر وحدها. لذلك رأى كانط أن للفعل حدوداً لايمكن تجاوزها، فهو لايمكن أن يعرف هل الكون منته أم غير منته، وهل الله موجود أم غير موجود. لأن معرفة هذه الأمور، التي تتجاوز الظواهر، تتم عن طريق آخر غير العقل المحض.

وقد ترك كانط أثراً عميقاً في فكر القرن التاسع عشر، إلا أن المذاهب المادية العلموية التي بدأت تتزايد في ذلك العصر والتي أصبحت تتجه نحو المادية، كانت مناوئة لفكر كانط. وقد اشتدت نبرة هذه المذاهب في أعقاب الثورة الفكرية التي فجرتها نظرية «دارون- ولاس». فلقد تراءى لبعض المفكرين أن البناء المادي الآلي للكون قد اكتمل بنظرية دارون، فالعالم تنتظمه قوى دفع وجذب، وهو ليس أكثر من آلة ضخمة، كما أن هناك آلية

تطور للكائنات الحية التي لاتعدو عن كونها تراكيب بيوكيماوية يتطور تعضيها وفق قانوني الاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح .

وكـان أبرز هذه المذاهب العلمـوية هو ولاشك المذهب الذي يدعى المادية الجدلية التي أخذت صورة نظام كوني عام لايشمل المادة والأفراد فحسب، بل يشمل المجتمعات . وقد كتب ماركس لانجلز «إن ما جاء في كتاب أصل الأنواع هو الأساس المستمد من التاريخ الطبيعي لأفكارنا . . . والمجتمع مثل الطبيعة يتطور مع الزمن»(١) وتنفي هذه المادة عن نفسها صفة المادية الآلية لأنها أخذت بالتطور القائم على القوانين الجدلية التي نص عليها هيجل، ولكن في مجال تطور الأفكار .

وقد ثبت لدى الكثيرين في القرن التاسع عشر أن لابديل للعلم . فهو الطريق القويم المؤدي إلى الحقيقة، وبخاصة بعد النجاح الذي حققه ميكانيك نيـوتن الذي طوره لاغـرانج ومـوبرتوي وهاملتون وغيـرهم، وتبين مـدى صـلاحـية هذا الميكانيك في مـجـال الفلك (هالي، لابلاس) وفي مـجال المغنطيسية والكهرباء (فولطا، أوم، غوص، لابلاس، أمبير، مكسـول) . وهكذا بدأ يتضح أن مجال البحث ميسر لكل إنسان إذا كان لديه الصبر والقدرة . وانتشر الإلحاد والإيمان المطلق بالعلم، وتجرأ العلماء على خوض غـمار الفلسـفة بأنفسـهم بعـد أن هجروا هذا الميدان مدة قرون، وبعـد أن أصـبحت كلمة فلسـفة عند العلمـاء تثيـر السـخرية (وهي لاتزال إلى حدما) . فظهر من جديد علماء فلاسفة مثل ماخ (١٨٣٨-١٩١٦) صاحب الفلسفة الوضعية المتشددة الذي انكر كل مالا يبلغه الحس، حتى لقد أنكر النظرية الذرية جملة وتفصيلاً لأنه من غير المستطاع رؤية الذرات . وقد حاول إيجاد علاقة بين الفيزياء وبسيكولوجية الحواس وتشريحها .

ومن أبرز العلماء الذين اهتموا بنظرية المعرفة في هذه الفترة، أي في النصف الثاني من القرن الماضي، هو هنري بوانكاريه (١٨٥٤-١٩١٢) فهو يعتبر لسعة اطلاعه وتعدد مجالات بحثه، آخر العلماء الموسوعيين ولكنه

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

لايمثل العلموية المادية وإنما المثالية، وذلك لتأثره الشديد بفلسفة كانط التي تقول إنه لايمكن معرفة الشيء في ذاته وإنما بظاهره. كما قال بوجود أحكام تركيبية قبلية كمبدأ الاستقراء في الفيزياء (وفي الرياضيات بوجه خاص). والصيغة المبسطة جداً لهذا المبدأ تقول إن ما تكرر على نحو معين يمكن أن يتكرر على هذا النحو إلى مالانهاية.

وقد بين بوانكاريه في كتبه ذات الطابع الفلسفي (كالعلم والفرضية وقيمة العلم، . . .) حدود المعرفة العلمية، وبين ارتباطها بمقدماتها وفرضياتها. حتى لقد عده بعضهم من أتباع المدرسة الاسمية، وإن تكن هذه الصفة لاتنطبق عليه والأقرب أن يقال عنه إنه من الاصطلاحيين. فقد بين بوانكاريه أنه وإن لم يكن بمقدور العلم الوصول إلى الحقيقة بذاتها، إلا أنه يبلغ شيئاً فشيئاً مجالات يتراءى لنا بأنها أقرب إلى الحقيقة. ولأن هناك دائماً عدداً لانهاية له من الفرضيات الممكنة، وعلى الإنسان أن يختار الأسهل والأكثر ملاءمة. ولكن هناك دائماً أسساً أولى لايجوز المساس بها إلا إذا وقع العلم في ورطة لايمكن الخلاص منها إلا بتغيير أحد هذه الأسس.

ومن هذه الأسس مبادىء الإنحفاظ (الطاقة، الاندفاع، العزم الزاوي) ومايرافقها من تناظرات (زمانية ومكانية). أما المكان عند بوانكاريه فلا شكل له، والأجسام التي فيه هي التي توحي لنا بفكرة الشكل، وكل الهندسات صالحة وللإنسان أن يختار الأسهل في التطبيق.

وعلى الرغم من أن بوانكاريه عاش فترة من حياته في القرن العشرين إلا أن جذوره ظلت مرتبطة بالقرن الماضي، وظل أميناً للعلم الذي أرسى أسسه نيوتن. ولكنه بيّن مدى رخاوة هذه الأسس فيما لو تأمل فيها الإنسان: فما معنى قوة؟ وما معنى كتلة؟ وما معنى طاقة؟ ولماذا نفرض الاستمرار دائماً، لماذا لانفرض أن الزمان والمكان والطاقة تتغير تغيرات منقطعة؟ ولماذا نفترض الحتمية في الحوادث الفيزيائية؟ لقد راودت بوانكاريه هذه الخواطر ولكنه خشي الخوض فيها حتى النهاية.

ولم تكن ظنون بوانكاريه وشكوكه عبثاً فقد كانت تلوح في الأفق بوادر ثورة عارمة لم يدرك الفيزيائيون مداها . فقد جاء عام ١٩٠٠ ليس مجرد نهاية لقرن قديم وبداية لقرن جديد، بل جاء معلناً لعهد جديد تنقلب فيه كل المفاهيم . فقد بدأت الأسس الأول التي تقوم عليها الفيزياء تهتز من غير أن يدرك الفيزيائيون عمق هذه الهزة في بادىء الأمر . ففي هذا العام نفسه أعلن بلانك أن مشكلة إشعاع (ما يسمى بالجسم الأسود) يمكن أن تحل فيما لو تم الاستغناء عن فرضية الاستمرار. فهزازات الجسم (الأسود) لاتمتص الطاقة إلا على شكل قطرات متساوية، ولايمكن أن تمتص انصاف أو أجزاء القطرة الواحدة. وقد ظن الفيزيائيون أن الأمر لايعدو كونه حيلة رياضية للوصول إلى القانون الصحيح. وبلانك نفسه، ظن أن الأمر لايتعدى امتصاص الطاقة، ولكن أينشتين أظهر في عام ١٩٠٥ أن إشعاع الطاقة يتم بالطريقة نفسها. وفي هذا العام نفسه نشر أنشتين نظرية النسبية الخاصة، وبعده بعام، وبصورة مستقلة، توصل بوانكاريه إلى هذه النظرية. ولكن بوانكاريه ظل في حدود العلاقات الرياضية ولم يعطها تفسيراً فيزيائياً، بينما أعطى انيشتين هذا التفسير (وبخاصة نقده لفكرة التواقت التي كان يظن بأنها مطلقة بالنسبة لجميع المراقبين، فبين أن ذلك مجرد وهم)وهكذا اهتزت أسس ميكانيك نيوتن لأول مرة بعد أكثر من قرنين ثم جاءتها الهزة الثانية عندما نشر انيشتين نظريته النسبية العامة في عام ١٩١٦ . وهنا بدأت الصورة الآلية للكون تتغير إلى صورة بديلة هي صورة الهندسة الزمكانية. ولكن نظرية أنيشتين ظلت محافظة على كثير من الفرضيات الخفية التي تحدث عنها بوانكاريه كفرضية الاستمرار والحتمية. والانفصالية في المكان. . . ولكن المشكلة الأدهى كانت في نظرية الكم، ففي عام ١٩٠٨ أثبت بوانكاريه نفسه أنه من غير الممكن تفسير ظواهر الاشعاع إلا بالاعتماد على فرضية الانقطاع التي سبق له أن أبدى تفوقه فيها وتلاحقت بعدئذ النظريات (١٩١٢ ذرة بور)، (١٩١٩ انيشتين مرة أخرى الظاهرة التي أدت

إلى اختراع الليزر)، (١٩٢٢ دوبروي: الموجة المرافقة للجسيم). (١٩٢٤ هيزنبرغ: علاقات الارتياب)، (١٩٢٥ شرودنجر: الميكانيك التموجي) (١٩٢٦: هيزنبرغ، بورن، جوردان: ميكانيك المصفوفات)، (١٩٢٧ ديراك، هيزنبرغ، ميكانيك الكم).

ولكن التطورات اللاحقة، بعثت القلق في نفوس كثير من الفيزيائيين ففكرة الاستمرار والحتمية والسببية هي أمور عزيزة عليهم، لأنه من دونها ستصبح كل تصوراتهم السابقة عن العالم المادي، وحتى عن طرق البحث فيه، بحاجة إلى تعديل. وكان أبرز المنتقدين لهذا الصرح العلمي الذي شيد خلال ثلاثة عقود على نظرية الكم هو أنيشتين ودوبروي على الرغم من مساهمتهما في بنائه.

كان انتقاد انيشتين يقوم على أن نظرية الكم على رغم فائدتها التطبيقية ودقة نتائجها، ليست نظرية كاملة، لأن هناك أسئلة لاتستطيع الإجابة عنها. إضافة إلى أنها أدخلت عنصراً ذاتياً أصيلاً في عملية القياس فنفت عن العلم صفة الموضوعية (أو جعلتها تقريبية إن صح القول). وأصبح الكثير من المفاهيم السابقة مشوشة أو لاقيمة لها، كفكرة مسار متحرك مثلاً. وإذا كانت نسبية أنيشتين قد أدخلت تعديلاً على تصورنا للمكان والزمان فهذا لأنها أبرزت نسبيتهما، أما في نظرية الكم فقد أصبحت فكرة المكان مهزوزة من أساسها أو إذا تجرأت أقول أصبحت شبه لاغية. وهكذا عدت النظرية النسبية جزءاً من الفيزياء الكلاسيكية، لأن فيزياء جديدة كل الجدة في تصوراتها وطرقها أخذت تبرز إلى الوجود.

وفي عام ١٩٣٥ طرح انيشتين مع مساعديه بودولسكي وروزن مشكلة وضعت الفيزياء الجديدة فعلاً في موقف حرج. ونظراً لأهمية هذه المشكلة التي تسمى «مفارقة أ. ب. ر»، وما ترتب عليها من أفكار، (لابل فلسفات)، نرى ضرورة عرضها باختصار.

لنفرض أن لدينا جزيئاً مؤلفاً من ذرتين من نوع واحد (متطابقتين)

ب، حـ. ولنتخيل أن هذا الجزيء قد انشطر تلقائياً إلى ذرتيه ب، حـ. إن هاتين الذرتين، ستبتعد إحداهما عن الأخرى في اتجاه معاكس لها مباشرة. فكل تأثير متبادل بينهما سيزول بعد أن تجتازا مسافة كبيرة نسبياً. ولنفرض أننا نريد قياس كميتين مرتبطتين بالذرة ب، وهما: وضعها واندفاعها.

تقول نظرية الكم: إذا قسنا وضع ب بدقة، فلن نستطيع قياس اندفاعها، بحسب مبدأ الارتياب

ولكن «أ، ب، ر» اقترحوا الآتي: يعين وبدقة: وضع ب أولاً ثم اندفاع حـ، الذي يساوي ويعاكس اندفاع ب (مبدأ انحفاظ الاندفاع). ومن الممكن طبعاً قياس اندفاع حـ بدقة، لأن التأثير الذي أحدثناه في ب عند تعيين وضعها، لن يؤدي إلى اضطراب حـ مادامت حـ بعيدة عنها وهكذا نكون قد عينا وضع ب واندفاعها معاً بدقة تامة (لأن هذا الاندفاع يساوي اندفاع حـ)، الأمر الذي يتعارض مع ما تقوله نظرية الكم.

وهكذا أظهرت مفارقة أ، ب، ر عمق المشكلة التي يطرحها ميكانيك الكم، فقد أصبح هذا الميكانيك في موضع الريبة. وعلى الرغم من التأكيد الذي أعطاه بور على أن قياس وضع ب سيجعل حـ تضطرب بحيث لايمكن قياس اندفاعها، إلا أن هذا الكلام صعب التصديق إذ كيف يؤدي تعيين وضع ب إلى اضطراب حـ البعيدة عنها؟ هل ترسل ب خبراً إلى حـ وتقول لها: لقد قاسوا وضعي فلا تدعينهم يقيسون اندفاعك؟

فالمفارقة إذن كانت جديتها أقوى من أن يتجاوزها الفيزيائيون بمجرد كلمات نظرية في الهواء لايؤيدها واقع ملموس.

ولكن جون بل اكتشف في عام ١٩٦٤ علاقة يمكن التحقق من صحتها أو عدم صحتها تجريبياً. ووجد أنه في حال تحقق العلاقة تكون حجة أ، ب، ر صحيحة. وإذا لم تتحقق تكون حجة بور هي الصحيحة، ويتأكد بالتالي أن الذرتين ب وحـ تبقيان على اتصال مهما كبرت المسافة بينهما. وقد أجريت التجربة بالفعل وتلاها تجارب أخرى متنوعة، فأتى معظمها مؤيداً لوجهة نظر بور(٢)

وقد أتت هذه النتيجة التي لم تكن متوقعة لتكون ثالثة الأثافي بعد علاقات الارتياب واللامحلية التي تقول إن الجسيم يمكن أن يكون في اللحظة نفسها في مكان وفي آخر (أو يمكن لأي جسيمين من نوع واحد أن يتبادلا موضعيهما باستمرار بمعنى أن جسيمات جسمنا قد تكون على تبادل دائم مع جسيمات أي نجم كان. وهذا ما يدعى عدم التمايز). وأخيراً أتت هذه الظاهرة التي تحدثنا عنها والتي تسمى اللاانفصالية.

فالفيزيائيون الذين كانوا يتجنبون الحديث عن نتائج فلسفية لأبحاثهم باتوا اليوم مضطرين للحديث بكلام يشبه كلام الفلاسفة، لابل كلام المتصوفين المليء بالأسرار، وأصبح جزء من فيزيائهم (على رغم إرادتهم) جزءاً من الميتافيزياء، ولكنها فيزياء مدعومة بمعادلات رياضية وتجارب. لاأظن أن في هذا القول مبالغة كبيرة. ولكي نتأكد من ذلك، دعونا نرى ماقاله بانيش هوفمان: «... تدلنا غريزتنا أن في المكان والزمان تفاصيل لاحصر لها. ولكن ما إن نستخدم أدق تقنيات الملاحظة والقياس لتفحصهما حتى نكتشف أن هذه التفاصيل التي تخيلناها قد تلاشت. فالمكان والزمان ليسا كيانين أوليين في بناء العالم، وإنما الجسيمات الأولية للمادة والطاقة»... «وهذه الكيانات لاتوجد في مكان وزمان، بل المكان والزمان هما اللذان يوجدان تبعاً لوجودها».... إن هذين المتصلين «اللذين لانتصور أي وجود خارجاً عنهما، ليسا سوى نتيجة مزيفة يوحي لنا بها هذا العدد الهائل من الجسيمات الأولية»... «والآن لنر كيف تنتظم الأمور كلها مع هذا الافتراض فإن المفارقات الكمومية، سيبدو لنا أننا نحن الذين صنعناها، لأننا حاولنا أن نتتبع حركات جسيمات أولية معزولة في مكان وزمان. في حين أن هذه الجسيمات، نظراً لكونها معزولة، ليس لها وجود في مكان وزمان»[٣].

يقترح المؤلف إذن مخرجاً لهذه المشاكل يقوم على نفي وجود المكان والزمان، أي أنه يريد منا أن نتصور أشياء لم تألفها أبداً فطرتنا التي جبلنا

عليها، و التي من دونها لانستطيع حتى أن نعيش حياتنا اليومية. فهو إذن حل يقع وراء الحس. وهو يذكرنا بكلام برغسون نفسه الذي يؤكد أن المكان والزمان الفيزيائيين من صنع العقل.

وفي حين أن نظرية النسبية طلبت منا تصور فضاء رباعي الأبعاد مكونا من مكان وزمان (أطلقت عليه اسماً مركباً هو مكان- زمان أو يسمى زمكان)، وادعت أن هذا الفضاء هو الفضاء المطلق، نجد أن بانيش هوفان يطلب منا أن نتخلى نهائياً عن فكرتي المكان والزمان.

ولانعرف أحداً أخذ بفكرة هوفمان هذه. لأن كل مفاهيمنا كالطاقة والاندفاع والعمل . . . تقوم على انتقال الأجسام في مكان وزمان بل إن الفيزيائيين، بعكس هوفمان، يلجؤون الآن إلى اعتبار الزمكان فضاء ذا عشرة أبعاد، لابل حتى ٢٦ بعداً، لكي يحاولوا توحيد جميع الحقول الفيزيائية المعروفة (الثقالة، الكهرطيسية، الحقلان الضعيف والشديد).

أين نحن إذن من الفيزياء التي لم تكن تتناول إلا ما يقع تحت الحس. ومنذ أن بدأت النظرية الذرية تتطور وتعطي نتائجها القيمة، بدأ الفيزيائيون يتجهون شيئاً فشيئاً نحو الانقطاع إلى أن عثروا على علاقات الارتياب التي كان يجب توقعها منذ أن أعلن بلانك دستوره، واستبعدت فرضية الاستمرار واستعيض عنها بفرضية الانقطاع، فبدأ بناء نموذج للذرة يراعي هذا الانقطاع، ثم يراعي موجة دويروي، ثم إذا بهم أمام علاقات رياضية لايمكن إعطاؤها شكلاً ملموساً إلا بصورة تقريبية جداً، وقد سار هذا الاتجاه جنباً إلى جنب مع تطور الأفكار عن بيئة الزمكان وبنهدسته «اللاإقليدية التي فسر بها الحقل الثقالي.

وهكذا سارت الفيزياء في دروب التجريد، «موضة» العصر. ليس في الفيزياء والرياضيات فحسب، بل في كل نواحي الفن من رسم ونحت وموسيقى وشعر ورواية. ومسرحية. فبدأ الأمر بالمدرسة الانطباعية التي تأخذ بأثر المشهد في نفس الفنان، ولا تتقيد كثيراً بالتفاصيل، ثم ظهرت

المدرسة التكعيبية فالسريالية إلى أن بلغ الآن درجة من التجريد لم نعد نرى معها سوى خطوط وألوان فكأن الفنان يريد أن يظهر لنا علاقة مجردة من كل التفاصيل، فلقد أصبح الفنان يصور مايدور في مخيلته وفي ذاته فهو إذن يتخذ من ذاته موضوعاً له . وهذا يذكرنا بهيزنبرغ . فبعد أن تعرض لعملية القياس، يقول «إن جهاز القياس لايستحق هذه التسمية إن لم يكن على تماس وثيق بما عداه من العالم، أي إن لم يكن هناك تفاعل بين الجهاز والراصد» . وهكذا يتدخل العامل الذاتي في العلم الذي أصبحت موضوعيته محل ريبة . ولايكتفي هيزنبرغ بذلك، فهو يقول في موضع آخر «. . . لايمكن أن ننكر أن العلوم الطبيعية يدرسها البشر، فهي ليست مجرد وصف للطبيعة وشرحها، وإنما هي جزء من التفاعل بيننا وبين الطبيعة، فهي إذن تظهر صفات الطبيعة كما تبدو وعبر طريقتنا في استكشافها ثم يضيف إلى ذلك قوله في موضع آخر «إن عملنا العلمي يتكون من خلال طرح أسئلة عن الطبيعة باللغة التي نملكها ومن محاولة الحصول على جواب من التجارب التي نملك وسائل إجرائها . وبهذا الأسلوب تذكرنا نظرية الكم، كما يقول بور، بالحكمة القديمة التي تقضي بألا ننسى، حينما نريد أن نكتشف إيقاع الحياة، أننا نحن، في مسرحية الوجود، الممثلون والمشاهدون في آن واحد» . بل لقد ذهب في موضع آخر إلى القول «إن كل ما نفعله هو أننا نعود في نهاية التحليل، لاكتشاف صورة فكرنا في العالم»(٤)

ولقد تحدث هيزنبرغ عن الفن صراحة، فهو يقول في كتابه «فيزياء وفلسفة»، ما يمكن أن نلخصه بالفكرة التالية «عندما نمثل مجموعة من الروابط بمنظومة معلقة من المفاهيم والمسلمات والتعاريف، ونصوغ من ذلك نموذجاً رياضياً، نكون في الواقع قد أسبغنا على هذه الروابط صفة مثالية بغرض ايضاحها . ولكننا لانعرف إلى أي حد تصلح هذه المنظومة لوصف الواقع . فهذه المثاليات ليست سوى أسلوب لغوي خاص نستعمله للتعبير عن التفاعل بيننا وبين العالم . ولذلك يمكن أن نشبه بأساليب الفن المختلفة

كالموسيقى وفن المعمار. وعلى الرغم من صعوبة تمثيل قواعد الفن بمفاهيم وعلاقات رياضية، إلا أن فيها أموراً كثيرة تقربها من الرياضيات. فالتساوي وعدم التساوي والتكرار والتناظر تلعب في الفن وفي الرياضيات أدواراً رئيسية». وهنا أسمح لنفسي بالتدخل فأقول: أليست أدوات الفن من تشبيه ورمز واستعارة هي في حقيقتها تعبير عن علاقات، ألم يتضح أن الفن من رسم ورواية ومسرحية، محاولة لكشف واقع داخلي وإظهاره بصورة سافرة. والعلاقات والبنى الداخلية الهيكلية هي جوهر الرياضيات وبالتالي العلم، ولكن الفن يكتفي بالمعرفة الأولى المباشرة أما العلم فيتابع التحليل، لذلك كان تقسيم العقل إلى فعاليات، أوما يسمونه ملكات؛ مخيلة، عقل محض، حدس، بصيرة، هي تقسيمات اعتباطية لأن أي إنتاج فكري يحتاج إلى عمل العقل جملة، مستعيناً بمخزونه الذي نسميه الذاكرة. ولكن للفن دلالات (قد تكون هي الغرض الأول) فهو إما أن يكشف عن جمال خارجي، أو داخلي، أو يعطي نموذجاً أو يدل على مهارة مرغوبة في الفكر أو في الجسم أو تفاعلهما معاً كالموسيقى والرقص.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وإذا كان الحديث قد انحرف بنا قليلاً، فذلك لأن الفيزياء الحديثة ولاسيما نظرية الكم لديها الكثير مما يثير التأمل والتساؤل. وإذا كان هيزنبرغ قد اقتصر على جانب اللاحتمية في ميكانيك الكم إلا أن اللامحلية والانفصالية أثارتا مع اللاحتمية تأملات أوسع نطاقاً من تأملات هيزنبرغ. لقد أثارت، و لاسيما اللامحلية واللاانفصالية، لدى بعض الفيزيائيين موجة من التفكير الصوفي الذي يتحدث عن الوجد والاتصال بعوالم أخرى والباراسيكولوجية وما إلى ذلك. وطالب الفيزيائيون بفتح حوار حولها. لأنها في نظرهم قضايا جدية تستحق البحث. فهي تفضي صراحة إلى طروحات ميتافيزيائية، أو إلى تأملات ممعنة في العمومية، تمس صلب مفاهيمنا التي بني عليها وعينا لهذا العالم والعيش فيه، فهي تدفعنا إلى إعادة تعريف «الواقع» و«مستوياته» وإلى التطرق لعلاقة «العقل بالمادة» و«دور الحب في الكون» إلخ. .

وهكذا نرى مدى الفارق بين تفكير القرنين التاسع عشر والعشرين، ففي الأول كان قد ارتسم في النهاية إطار متين جداً لعلوم الطبيعة تبلور فيه العلم وعقيدة الجماهير الشعبية الواسعة، فالأشياء والظواهر التي ندركها بحواسنا أو نرصدها بأجهزتنا المتقنة هي الحقيقةالواقعة. وكانت المادة (التي تسيرها قوانين صارمة) هي الحقيقة الأولية. وهكذا لم تجد أفكار عديدة مكاناً لها في هذا الاطار، كمفهوم النفس، والروح البشرية، والحياة، وأصبح العقل عند هؤلاء الماديين مجرد انعكاس للعالم على مرآة الدماغ.

أما في القرن العشرين، فقد اختلف الأمر، وتبين أن الأشياء الظاهرية التي كنانظنها حقائق، ماهي إلا صورة غير أمينة لواقع أعمق، .. وواقع يتعذر جداً أن نجد صورة حسية له. فترتيب الظواهر كما تعلمنا النسبية في مكان وزمان لم تعد ترتيباً مطلقاً، إنه يتغير بحسب حركة المراقب، والضابط لهذا التغير هو الرياضيات، لاالصورة الحسية الساذجة. ثم زادت نظرية الكم هذه الصورة تعقيداً بأن جعلت وجود شيء في مكانين معاً أمراً ممكناً، وجعلت الكائنات على اتصال فيما بينها، وهنا اختلفت المدارس باختلاف الآراء حول هذا التعارض بين النسبية وميكانيك الكم.

ولكن الطريق في الأمر هو أن هذه القفزة من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين رافقتها قفزة من المادية بكل أشكالها إلى المثالية المتطرفةوغيز في هذا المجال تيارات عدة: تيار أفلاطون واسبينوزا، تيار مسيحي، وتيار شرقي راح يدرس الديانات الشرقية كالبوذية والهندوسية والطاوية. وهذه التيارات الأخيرة حتى المسيحية منها تؤمن بوحدة الوجود.

وكان الشيء الملفت للنظر أن الفيزيائيين، ولاسيما من يهتمون بالفيزياء النظرية، كلما تقدموا نحو غير الملموس وغير المرئي يصبحون مندفعين إلى إعادة اكتشاف مسيرات الفلاسفة الأوائل الذين ندعوهم مثاليين. فهم يضفون على الأشياء الفيزيائية صفة روحانية أو عقلية، ولم

يتورع جيمس جينز[٥] عن القول إن الالكترون [أو الجسيم بوجه عام] ليس سوى فكرة أو كيان رياضي في عالم من المثل. لأن عالمنا المحسوس (عالم الظلال) الذي ألفناه لايمكن أن يقبل وجود شيء يحتمل الصفتين معاً موجة وجسيم في آن واحد إلا في صيغة كيان رياضي مثالي يعبر عن ذلك. ويذكرنا جيمس جينز بعالم المثل عند أفلاطون وتمثيله لبني البشر بأنهم كمن قيد في كهف (الحواس) لايرى سوى الجدار، ولايرى عليه سوى ظلال الواقع الحقيقي. فعند جينز أن هذه العلاقات الرياضية التي يكتشفها عقلنا نتيجة لملاحظة حركات الظلال هو العالم الحقيقي.

أما اينشتين، صاحب نظرية النسبية الذي استطاع أن يضع انطلاقاً من مبادىء محدودة العدد، نظاماً كونياً ممثلاً ببناء رياضي دقيق فقد عرَّف نفسه مرة في إحدى رسائله أنه من «تلاميذ» اسبينوزا يطابق الطبيعة بأكملها مع الإله، وقد سئل مرة هل يعتقد بوجود إله فأجاب «إني أومن بإله اسبينوزا الذي يتجلى في ذلك الانسجام المنظم لكل ما هو موجود، ولكني لا أومن بإله يهتم بمصائر الكائنات الآدمية وبأفعالهم». [واسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) فيلسوف هولاندي ينتمي إلى أسرة يهودية فرت من اسبانية في أثناء الاضطهاد الديني، و قد نبذ من ملته لأنه يعتقد أن جوهراً واحداً (الله) يتمثل في كافة الموجودات. فالعقل والمادة والزمان وسائر الظواهر هي صور يتجلى بها هذا الجوهر الذي يفسر نفسه (لكن يستحيل على شيء متناه يحده مكان وزمان أن يكون كافياً بذاته، لأنه وجه من أوجه كثيرة يتجلى فيها هذا اللامتناهي. وكل شيء هو النتيجة المنطقية التي يتحتم خروجها من مقدمتها. ويخلص اسبينوزا إلى أنه لامجال لحرية الإرادة الفردية أو للمصادفة)]. وهذا ما عبر عنه أينشتين فعلاً (في ميدان القوانين الفيزيائية) في قولته الشهيرة «إن الله لايلعب بالنرد». وقد أجاب في مرة ثانية عن السؤال نفسه إن فكرة إله شخصي هي، كما أفهم الأمور، فكرة إنسانية الطابع، لايمكن أن أحملها على محمل الجد، كما أشعر أيضاً أني غير قادر على تخيل إرادة

ARCHIVE

ما أو تصميم خارج عن محيط الإنسان. إن تصوراتي قريبة من تصورات اسبينوزا، فأنا أتعشق جمال هذه البساطة المنطقية التي أومن بها، جمال صاغه التنميق والانسجام، ولايمكن لعقلنا أن يلتقط سوى جزء منه، وبكل خشوع وتواضع. وعلينا، كما أعتقد، أن نقنع بقصور فهمنا ومعارفنا، وأن تعتبر القيم والواجبات الأخلاقية هي مجرد قضايا إنسانية بحتة، ولكنها أهم من كل ما عداها من قضايا الإنسان». ويقول بانيش هو فمان «كان استعمال أينشتين لكلمة «إله» هو مجرد استعمال يقصد منه استعارة مختصرة لأمر ربما يذهب بنا بعيداً وراء إحساساتنا»(٦).

ونضيف إلى اسم أينشتين في هذه المدرسة، اسم عالم آخر أعلن عن نفسه أن رأيه ليس بعيداً عن رأي اسبينوزا، وهو برنار ديسبانيات الذي تحقق بتجاربه من اللاانفصالية. وهو يعتقد مثل اسبينوزا أن هناك واقعاً قائماً في ذاته، أي مادعاه اسبينوزا الجوهر (المكون الأساسي). ولكن هذا الواقع، تثبت الفيزياء أنه قطعاً بعيد جداً وإن كانت تأمل بأن يصبح بمقدورها الاقتراب منه شيئاً فشيئاً، ولكن اسبينوزا يقول إن هذا الجوهر يشمل، وعلى قدم المساواة، «الفكر والامتداد» وهنا يختلف ديسبانيات مع اسبينوزا في أن الامتداد ليس جوهراً إلى جانب الفكر، وإنما هو يتولد من الفكر. وهو يعتمد في ذلك على نتائج الفيزياء الحديثة (اللامحلية واللاانفصالية). فهو يقول «فالفكر، ولنقلها بصراحة، أو إذا شئت «نحن أنفسنا» نخلق بطريقة ما بالظواهر الممتدة، لأن هذه هي الطريقة التي نملكها لرؤية الواقع»(٧).

ولايمكن أن نترك هذا التيار دون ذكر مؤلف جديد خرج علينا منذ أربع سنوات بكتاب أثار ضجة كبيرة في الأوساط الفكرية في العالم الغربي. وقد وضعه مؤلفه روجيه بنروز تحت عنوان «عقل السلطان الجديد، دراسة في العقل والفيزياء والحواسيب». وبنروز هو أستاذ الرياضيات والفيزياء الرياضية في جامعة كمبردج عرف بأبحاثه في مجال النظرية النسبية ونظرية الكم والثقوب السوداء واشترك مع هوكينغ (مؤلف موجز تاريخ

الزمن»)بعدة مؤلفات. وكان الهدف من كتابه المذكور كما أعلن هو نفسه في الفصل الأول هو الإجابة عن السؤال التالي هل يوجد حقاً ذكاء اصطناعي؟ وللإجابة عن هذا السؤال درس الدماغ وعملية التفكير والإبداع ماراً بكل مارأى أنه ضروري لذلك من إعلاميات ومنطق وفيزياء وكونيات. وحاول أن يثبت أن الإبداع الرياضي ليس خلقاً بل اكتشافاً يتصل فيه العقل مع عالم المثل، أو ما سماه صراحة عالم أفلاطون. ولم ينكر بنروز أن ما يجري في الدماغ من عمليات كيماوية وفيزيائية هي عمليات شبيهة إلى حد ما بعمل الآلات الحاسبة. ولكن تظل هناك معضلة يتعذر جداً إيجاد حل لها وهي مشكلة الشعور فالآلات الحاسبة تستطيع أن تقوم بعمليات منطقية، ولكن الآلات الحاسبة لاتشعر فهي لاتمتلك ذكاء حقيقياً ولاتبدع (أو لاتستطيع الاتصال بعالم أفلاطون)[٨].

وهكذا نرى إلى أي مدى انتشرت النظرة المثالية بين فيزيائيي هذا القرن وإلى أي مدى اختلفوا عن أقرانهم في القرن التاسع عشر. فهؤلاء لم يبق من يمثلهم سوى قلة أخذت بوجهة النظرية المادية الجدلية.

هناك فيزيائيون آخرون ظلوا في تأملاتهم الفلسفية التي أعقبت نتائج نظرية الكم المثيرة (اللاحتمية واللامحلية واللاانفصالية) أمينين للفكر الديني المسيحي ويعتقد هؤلاء أن الدين المسيحي كان العامل الرئيسي في نشوء الفكر العلمي في عصر النهضة. ومنهم من ذهب إلى أن فكرة التثليث كانت هي الباعث على الفكر التجريدي. ونذكر من هؤلاء فيزيائياً معاصراً هو بازاراب نيكوليسكو.. فقد أورد بيير توبيه (أستاذ تاريخ العلوم في السوربون، والمحرر في مجلة البحث الفرنسية) فكرة موجزة عن تأملات هذا الفيزيائي الواردة في كتابه المعنون «العلم والمعنى[١] والتطور: مقالة عن جاكوب بويم». وبازاراب فيزيائي يعمل في المركز الوطني للبحث العلمي، مختص بالجسيمات الأولية. أما العنوان الجزئي هنا، فله أهمية خاصة كما

(١) المعنى هنا بخلاف العبثية. فيمكن أن نقول إنها دلالة على وجود هدف وغاية.

يقول بيير توبيه[٩]، لأن جاكوب بوييم (١٥٧٥-١٦٢٤) المعاصر تقريباً لغاليليه وديكارت. كان صوفياً ألمانياً يرى فيه نيكوليسكو «ممثلاً للمعرفة اللاهوتية» و«فيلسوفاً حديثاً». ويرى نيكوليسكو، ومثله أيضاً ديفد بوم (الذي سنتحدث عنه بعد قليل) أن ديناميك الفيزياء الداخلي ودخولها (أي الفيزياء) إلى أعماق النواة هو الذي أجبر أهل الخبرة على التساؤل عن جوهر الحقيقة، و بخاصة «التنظيم الذاتي». فيقبل نيكوليسكو معتمداً على نتائج التجارب التي تحقق فيها ديسبانيات من اللاانفصالية بأن العلم نفسه يثير مشكلة المعنى.

ترجع كوسمولوجية جاكوب بوييم إلى ثلاثة مبادىء «المبدأ الأول: نبع الظلمات. المبدأ الثاني: قدرة النور. المبدأ الثالث: التوالد الخارق بقوة النور خارج الظلمات». ولقد تولد بتأثير هذه المبادىء ثلاثة عوالم متمايزة متشابك بعضها مع بعض دفعة واحدة. وهي: عالم النار، عالم الضياء، العالم الخارجي. وتتدخل الذات الالهية في السيرورات التي تحكم عالمنا مانحة بنية التثليث مدلولاً عالي الرمزية» (وذلك كما نظن بظهور السيد المسيح وموته وقيامه من بين الأموات).

وهنا يبرز نيكوليسكو فكرته القائلة «إن التأمل المسيحي حول التثليث (...)، كان التربة الخصبة التي ساعدت على ولادة العلم الحديث. ويضاف إلى الرقم ثلاثة مخطط سباعي. وهذا التفاعل بين الثلاثة والسبعة يقدم لنا مفتاح إحاطة كاملة بالحقيقة، على الأقل في النظرة التي يقترحها علينا جاكوب بوييم». وأسماء الصفات التي يظهرها الإله هي «الشراسة، اللطافة، القلق، الحرارة، الحب، الصوت، الجسد».

ويتولد من هذه الصفات ثلاثيات مختلفة نكتفي بواحدة منها فحسب، وهي «أن الصراع الذي لايعرف الرحمة بين الصفات الثلاث الأولى يولّد «دولاب قلق». وهنا نلاحظ أن «الانتقال إلى الحياة وإلى التجلي، لايتم إلا بالمرور في ثلاث مراحل»

قد نتساءل: كيف نجد رابطة بين أفكار بوييم الصوفية الغامضة (التي تذكرنا برموز ابن عربي وابن الفارض وغيرهما) بالمعارف العلمية الراهنة؟

لابد أولاً لكي نجد هذه الرابطة من التنبيه مرة ثانية إلى أن هذه الأفكار منسوبة إلى لاهوتي صوفي، فهو إذن يعتقد بالحلولية ووحدة الوجود (اللاانفصالية). كما أن فهمه للتثليث يختلف عن فهم العامة له. فنبع الظلمات (كما قد نفترض) هو العدم أو الشر، والنور هو الخير والعقل والمعرفة. وبقدرة النور سيتم التوالد الخارق خارج الظلمات، أي الانتقال إلى الوجود. أما عالم النار (كما نفترض) الطاقة، و الضياء: الشعور والعالم الخارجي: الكون. ومن يذكر نظرية الانفجار العظيم يجد وجه القرابة (وهذا ما أجاب به نيكوليسكو عن السؤال الذي طرحناه في بداية الفقرة). وكل مرور بثلاث مراحل يتم تجل جديد (التعقيد) ثم (التنظيم الذاتي). وبحسب رأي نيكوليسكو نحن الآن في عجلة القلق. ودليله على ذلك أن مرحلة الوعي التي بلغها الإنسان «جعلته سيد تطوره»، وأصبح باستطاعته الآن أن يطور محيطه، ويعدل في برنامجه الوراثي وبرنامج كل كائن حي على أرضه، كما يمكنه في الوقت نفسه أن يفجر هذه الأرض كلها وما عليها. فعليه إذن تقع مسؤولية التطور. والمسؤولية إذا لم تستبين طريقها تصبح مصدر قلق. فنحن الآن في مفترق طرق بين تدميرات الذات والتقدم في المعيار الإنساني والإجتماعي». ويوضح هذا القول بأن هذا التطور لاعلاقة له إطلاقاً بالتطور الفيزيائي- الكيماوي «إنه تطور على صعيد آخر هو صعيد الثقافة والضمير، أو على صعيد الإنسانية بصفتها اتحاد جميع الناس» (لاحظ قرابة ذلك من أفكار تياردي شاردان الذي يعلن أن الكون يمرّ بفترة تصبح بها مقدرات الإنسان في يده. وعليه مسؤولية تحديد الهدف للوصول إلى التكامل ليعود إلى مصدره الخالق (النقطة أوميغا).

وما دامت تأملات معظم من تحدثنا عنهم حتى الآن قد قادتهم إلى الاعتقاد بوحدة الوجود، فهم إذن جميعاً يمتون في تفكيرهم بصلة قربى إلى

الديانات الشرقية: الهندوسية والبوذية، وقد رجع بعض الفيزيائيين فعلاً إلى هذه الديانات: فقد أمضى أوبنها يمر (وهو أمريكي الجنسية يهودي الانتماء) وقتاً طويلاً في دراسة هذه الديانات، وليس لنا علم بأنه كتب عنها.

أما بوم، وهو فيزيائي اشتهر بأعماله في ميكانيك الكم، ويعمل حالياً أستاذاً في كلية بيربك في لندن، فقد كان أول من درس اللامحلية والانفصالية، وأعطى بعض العلاقات التي أدت إلى علاقات بل ثم إلى تجارب ديسبانيان (وغيره) التي أكدتها. وقد قادته هذه النتائج غير المتوقعة (التي يمكن أن يرى القارىء أثرها في كل ما يأتي) إلى الاعتقاد بوجوب تهديم الفلسفة الآلية، لأنه يرى أن الوقت قد حان لأن يعاد النظر كلياً في تنظيم مفاهيمنا عن الزمان والمكان والطاقة والمادة والسببية. وكان الفيزيائيون حتى أواسط القرن الحالي مترددين. أما بوم فقد أعلن صراحة أن «هجر الآلية» و«إعادة النظر كلياً في مفاهيمنا» (علاوة على أن الحقائق الفيزيائية الراهنة تمليهما)، فإن لهما ميزات تتعدى الناحية العلمية إلى النواحي الأخلاقية والميتافيزيائية فهو يرى أولاً أن الخطأ الفادح في الفلسفة الآلية هو كونها فلسفة التجزئة. إنها تحيل الكون إلى تجمع من الكيانات المستقلة المنفصلة المغلقة على نفسها وغير القادرة إذن على التواصل الحقيقي. لأن الطبيعة في هذه الفلسفة ليست سوى آلة ضخمة تخضع لقوى عمياء والإنسان نفسه محروم بالتالي من الروح والمعنى (إنه عبث لاغير) فقد أحالته النظرة الآلية إلى مجرد بنى بيوكيميائية آلية ذاتية الحركة لا أكثر. فلا يمكنه من هذه الوجهة أن يتكامل مع حياة الكون. وهذا يعني عند بوم حرمان الإنسان من كل مزاياه ومن كل معناه. لأن لدى بوم فكرة عزيزة عليه هي فكرة المعنى. فما معنى الكون؟ وما معنى حياة الإنسان؟. وعند بوم أن الإنسان الحديث قد اقتطع من العالم ومن الناس الآخرين «فلا يمكن أن يرى نفسه مرتبطاً حقيقة من الداخل بالإنسانية جمعاء، وإذن بكل الشعوب (. . .) مما يدفعه إلى التفكير إن الروح والجسد حقيقتان منفصلتان، وكذلك الفكر

والعاطفة وما إلى ذلك . الأمر الذي لايهيء له جواً من الناحية الفيزيائية لكي يكون في حالة عامة جيدة تشيع فيها الراحة النفسية والأمان والمحبة . وأمامنا الدليل على ذلك كما يعتقد بوم في ما نشاهده من التزايد المستمر لحالات العصاب والاضطراب الذهني. . . . التي تنشأ من تجزئة النفس» . أو باختصار «يخلق الفكر التجزيئي واقعاً يتناثر على الدوام في فعاليات تعمها الفوضى والتنافر والتهديم» فالرابطة إذن واضحة جداً بين القضايا التي تطرحها الابيستيمولوجية وقضايانا الملموسة . ويشخص بوم مرض حضارتنا بأنها تعاني مما يمكن أن ندعوه خلوها من المعنى»

ويتلخص الحل الفلسفي الذي يقترحه بوم بكلمتين «الانطواء-الانبساط» فالكون عنده ليس سوى «نظام مطوي إلى الداخل» يتحرك بحركة انبساط، ويتجلى على صورة «نظام مفتوح إلى الخارج» . كما يمكن التحدث كذلك عن «نظام مضمر» و«نظام مكشوف»، وأهم القضايا فيه هو أنه لايوجد لشيء منعزل انعزالاً كلياً، فكل شيء في الكون متماسك . وكل شيء وكل كائن مرتبط ارتباطاً حاذقاً بكل الأشياء الأخرى وبكل الكائنات الأخرى . فالمادة الجامدة تخلق من جديد باستمرار بعملية الانطواء والانبساط . ويعقب بوم على ذلك بقوله «إن عودة الانطواء هذه هي فكرة قديمة» كانت معروفة منذ أمد بعيد في الشرق .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كل شيء ينطوي وينبسط : الشعور والرغبة والإرادة والعاطفة والفكر . ونستطيع أن نقول من غير أن نؤاخذ : إن الفكر واللغة يشكلان نظاماً مضمراً، ولكنهما يتضمنان أيضاً، وبصورة منطوية، العواطف . وبالعكس، تحوي العواطف الفكر بصورة منطوية» . من هنا نشأ الفرض القائل : يمكن أن يوجد شيء مماثل للعقل في المادة الجامدة غير الحية، وهو موجود على الأقل بصورة مضمرة، مثلما أن الحياة مضمرة في المادة الجامدة» الأمر الذي يوحي لنا بأن «العقلي والمادي وجهان لحقيقة واحدة» وأن النظرة الاختزالية المنتشرة بين البيولوجيين لاتقوم على أساس .

ثمة فكرة لها مكانة خاصة عند بوم وهي أنه لاوجود لتنافر بين شيء فيزيائي ومعناه فهذان الأمران «وجهان لحقيقة واحدة شاملة» فنحن إذن أمام مذهب «واحدي» إذ لاتوجد «سوى سيالة واحدة» من الحقيقة. فيجب ألا نفصل المادة إذن عن الروح، والنفس عن الجسد، وحتى ذاك الذي يؤمن باتصال الجسد مع النفس يخطىء في اعتقاده بوجود «جوهرين مختلفين» يؤثر أحدهما في الآخر. ففي الواقع أن «كل تبدل في المعنى هو تبدل في الجسد، وكل تبدل في الجسد هو تبدل في المعنى» وهنا يعطي بوم إيضاحاً مهماً «أنا لا أعني بذلك أن للطبيعة شعوراً» ولكن لكل شيء «وجه عقلي»

وأخيراً يتقدم بفكرته المدعومة بالخطوط البيانية والقائلة «إن هناك انطواء- انبساطاً (أو هناك إن صح التعبير دائرة تامة: المادة، الطاقة، المعنى وكل حد من هذه الحدود يتضمن الحدين الآخرين. ولكن المعنى كما يبدو له الأفضلية على الآخرين، إذ أنه عن طريق المعنى يمكن، قبل كل شيء، إرجاع المادة إلى طاقة وبالعكس. ويمكن القول: إننا بصورة ما المجموع الكلي لمعانينا، لمدلولاتنا» وهكذا يظهر التوجه الروحي واضحاً لهذه الفلسفة. إنه يهدف فيما يهدف إلى المسألة التالية «هل يمكن أن يتصل الكائن البشري فعلياً بهذه الطاقة الكونية وأن يكون شاعراً بها»

وهذه إذن نماذج من تأملات العلماء، إنها عبادة حقيقية فلا هي صراخ يصم الآذان، ولاحركات عديمة المعنى، ولاأقوال تكرر مئات المرات، إنها لحظة تأمل ودهشة وارتعاش.

الحواشي والمراجع:

(١) عندما تغير العلم، مجموعة عالم المعرفة، العدد ١٨٥ ص٣٤٩

(٢) راجع كتاب «نظرية الكم وقصتها الغريبة» منشورات هيئة الطاقة الذرية الفصل الخاص باللاانفصالية، وكذلك الملحق.

(٣) المرجع السابق ٢٠٥ إلى آخر الفصل.

(٤) هيزنبرغ Physique et Phylosofie منشورات Seuil مترجم إلى العربية، منشورات وزارة الثقافة.

(٥) فيزيائي وفلكي بريطاني (١٨٧٧– ١٩٤٦) بحث في النظرية الحركية للغازات واشتهر كثيراً بمؤلفاته الفلسفية وتبسيط العلوم.

والأفكار المعروضة هنا عنه مستقاة من كتابه «الكون الغامض»

(٦) بانيش هوفمان Albert Einstein createur et rebelte، منشورات Seuil ص ١٠٦، ١٠٧، ١١٢.

(٧) «المادة كما ترى اليوم» ص ٧٩٧ منشورات وزارة الثقافة.

(٨) "The Emperiors's New Mind"R. Penrose

(٩) كل ما يلي مقتبس من مقالة وردت في مجلة La Recherche الفرنسية العدد ٢١٥ تشرين الثاني ١٩٨٩ بعنوان:

"La mecanique quantique va-t-elle réenchanter le monde"

للكاتب Pierre Thuiller

ARCHIVE

الضوابط الإجتماعية وسلوك الأفراد في النظريات الإجتماعية

طلال عبد المعطي مصطفى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مقدمة:

ظهرت الضوابط الإجتماعية في الوقت نفسه مع نشوء المجتمع البشري، وكانت على الدوام الزامية للفرد في المجتمع، فالفرد لم يعد حراً في جميع أعماله وأفعاله، في المنزل، مكان العمل، الشارع... الخ.

كانت هذه الضوابط عفوية بين الناس وبعد أن تطورت عبر تاريخ البشرية، أصبحت مدونة عبر قوانين مختلفة باختلاف طبيعة المجتمعات وبقيت

---

* طلال عبد المعطي مصطفى: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والإجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

الضوابط غير المدونة لها أثرها الفعال وربما أكثر من الضوابط القانونية خاصة التي تتعلق بالقضايا السلوكية الإجتماعية والأخلاقية الى عصرنا الحالي، وهكذا أوجد الإنسان مع غيره هذه الضوابط، مع أن البعض. وجدها شكلاً من أشكال الإكراه يلزم الإنسان به ولكن مختلف النظريات الإجتماعية تتفق على أن أغلبية الناس يحتاجون لإدراك ذاتهم والإيمان بذاتهم أن يكونوا مقبولين ومعترفاً بهم من طرف المحيط الإجتماعي، ولكن من المعروف أيضاً أن مايتقبله الفرد في مرحلة تاريخية محددة، يجده بعد فترة ثانية عائقاً أمام حريته وابداعه في المجتمع، ليبدأ في تعديله أو تغييره نحو أشكال جديدة تلائم الفترة التاريخية الجديدة.

وقد اهتم علماء الإجتماع القدماء والمعاصرون بدراسة أنماط هذه الضوابط وتباينت هذه الدراسات تبعاً لطبيعة الأساس النظري المعتمد في الدراسة لدى الباحث ولطبيعة المجتمع المدروس أيضاً.

وفكرة الضبط الإجتماعي ذاتها قديمة في الفكر الإجتماعي والفلسفي على السواء وقد عني كثير من علماء الإجتماع بدراسته منذ أن ذكر «هربرت سبنسر» اصطلاح الضبط الإجتماعي في كتابه «مبادىء علم الإجتماع» في معرض نظريته عن الحكومة المراسمية التي اعتبرها أقدم شكل للحكومة، ولكنه لم يعط هذا الاصطلاح أهمية خاصة أي أنه لم يتوسع في دراسة الضبط الإجتماعي كظاهرة اجتماعية تستحق البحث والتحليل والدراسة بقصد استخلاص قوانين عامة تفيد علم الإجتماع من جهة والميدان الإجتماعي من جهة أخرى[1].

أولاً: تعريف الضبط الإجتماعي Social Control.

جاء تعريف الضبط الإجتماعي في معجم العلوم الإجتماعية «يراد به مختلف القوى التي يمارسها المجتمع للتأثير على أفراده من أعراف وتقاليد وأجهزة يستعين بها على حماية مقوماته والحفاظ على قيمه ومواصفاته ويقاوم بها ماعسى أن يتطرق اليها من عوامل الانحراف ومظاهر العصيان»[2].

وجاء في معجم علم الإجتماع «هو أحد الموضوعات الأساسية في علم الإجتماع وينشأ في كل المناقشات التي تدور عن طبيعة وأساليب كل من الثبات والتغير.»(٣).

أما علماء الإجتماع التطبيقي والتجريبي، فقد عرفوا الضبط الإجتماعي «بأنه مجموعة الوسائل والقواعد والتشريعات والأنظمة التي تشرف على الجوانب المختلفة للتنظيم والبناء الإجتماعي بحيث لايتخلف قسم من أقسام البنية الإجتماعية عن أي قسم آخر وبحيث يمكن تلافي أسباب الوهن وعدم التنظيم أو الاضطراب في أي قطاع من القطاعات الإجتماعية بل وفي أي منظومة أو مؤسسة لها وظيفتها التخصصية»(٤).

أما في نظر علماء الانكليز «يعني الضبط الإجتماعي القوة والسلطان والسيطرة والرئاسة».

ويدل الاصطلاح نفسه في الدول الأوربية الأخرى على الإشراف والمراقبة والإرشاد ويرجع هذا الاختلاف الى أن الانكليز المتشبعين بروح الحرية في المبادىء والآراء (Liberalism) يكرهون تدخل الحكومة في الحياة الإجتماعية بأي شكل من الأشكال لذلك فالضبط الإجتماعي عندهم يحمل في طياته معنى الهيمنة والضغط من جانب سلطة عليا مطلقة أما الأوربيون الذين اعتادوا تدخل الحكومة في تصريف شؤون المجتمع الى درجة تركيز السلطة بأيديها فهم يخففون من حدة إصطلاح الضبط الإجتماعي ويعتبرونه نوعاً من الإشراف والمراقبة والتوجيه.

أما العلماء الامريكيون فقد انقسموا فريقين: فريق نحا نحو العلماء الأوربيين مثل «ادواردرس» و«كومبي» والفريق الآخر نهج وجهة غيرهم من العلماء الانكليز مثل (جد نجز) ويمثل هذا التفكير انتقالاً الى تغير مسألة الضبط الإجتماعي، لا على أساس أنه ينظم المثل الإجتماعية ويقدر قيمها ويساعد في تكوينها ولكن باعتباره موجهاً ومؤثراً في سلوك الأفراد وموجهاً كذلك لتلك المؤثرات البيئية الإجتماعية التي تستثير استجابات أشبه ماتكون بالأفعال المنعكسة في الميدان النفسي(٥).

ثانياً: الضبط الإجتماعي في النظريات التقليدية:

أ ـ ابن خلدون: بما أن الضبط الإجتماعي ظاهرة اجتماعية ملازمة للبشر في حياتهم نجد رأي ابن خلدون في هذا الموضوع في مقدمته، في فصل مستقل بعنوان «في أن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره»، فكتب يقول «ثم أن هذا الإجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفعهم بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلا من شيء يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولايكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم، يكون له الغلبة والسلطان، واليد القاهرة، حتى لايصل أحد الى غيره بعدوان وهذا معنى الملك»[٦].

وهذا الأمر عند ابن خلدون يتحقق من خلال مفهوم العصبية، كنمط اجتماعي والتي هي في مفهومه ظاهرة طبيعية في البشر، يقول في الفصل الثامن من المقدمة «في أن العصبية إنما تكون في الالتحام بالنسب أو مافي معناه وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النصرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو يصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين مايصله من المعاطب والمهالك»[٧].

والعصبية لدى ابن خلدون كما حددها محمد عابد الجابري «رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولاشعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد: كأفراد أو كجماعة»[٨].

ويؤكد ابن خلدون على الارتباط الوثيق مابين العصبية من جهة، وثم خشونة الحياة القبلية وقساوتها من جهة أخرى، إنه لمن شأن هذه الظروف أن

تعزز لدى البدوي الطباع البدائية واختلاف البأس والشدة وذلك على عكس الحياة الحضرية التي تفسد العصبية وتفككها بسبب مايتوافر من أسباب الرقة والنعيم. ومن الواضح مما سبق أن العصبية هي بمثابة اللحمة التي تشد الأشخاص، لابحكم روابط الدم فحسب، بل تتعدى هذا المحيط الضيق نسبياً وتنطلق الى قرابة وهمية أو جيرة وهذا لايحد من أهمية العصبية بشيء فالنسب «علم ينفع وجهالة لاتضر». ولكن نفعه إنما في هذه الوصلة والالتحام ويتفق ابن خلدون مع ارسطو في رأيه أن الإنسان سياسي بالطبع، وأنه لابد من تنظيم الحياة الإجتماعية وضبط سلوك الأفراد بوساطة وازع قادر ذي بأس وسلطان يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»[١٠].

ويبدو أن أبرز مايستدعي تكتل أعضاء القبيلة هو وجودهم على أرض جماعية وملكيتهم العائلية والخطر الخارجي.

ويتبين أن الضبط الإجتماعي في نظر ابن خلدون ضرورة اجتماعية حفظاً للنظام وصوناً للملك ومنعاً لاعتداء الأفراد والهيئات على البعض الآخر وتحقيقاً للصالح العام أما وسائله فقد حددها القانون «وقوانين طبيعية في الإجتماع» والدين (الأحكام الشرعية) و . . . والعادات والعرف والتقاليد (التي تمثلها مراعاة الشوكة والعصبية) والمثل العليا (التي تستمد من آداب الحكمة وسير الملوك)[١١].

ب : اميل دوركهايم (Emile Durkheim)

يمثل المجتمع بالنسبة لدوركهايم «أصل المعرفة والقيم واليه ترجع جميع النظم الإجتماعية والقيم الأخلاقية، ولايوجد المجتمع إلا في الأفراد ومن خلالهم، بشكل يكون معه النشوء الجماعي لأفكارهم ومشاعرهم طبيعياً بالنسبة لهم»[١٢].

ويشتمل كل مجتمع على نموذج مثالي للإنسان، يمثل قطب المسألة التربوية ومحورها حيث تمثل التربية في كل مجتمع الوسيلة التي يعتمدها في إعداد الأطفال وفقاً للشروط الأساسية الخاصة بوجوده[١٣].

أما كيف استطاعت أن تفرض سلطانها على الأفراد والفئات، وأن تقوي فيهم نزعة الامتثال الى ضوابطها الآمرة والناهية الى الحد الذي يتطلب منهم الانسياق والطاعة والتضحيات بالمصالح الفردية والطائفية في سبيل تحقيق المصالح العامة الجماعية، كل هذه الأمور يتعرض لها دوركهايم عند تحليله للمعتقدات والطقوس الدينية في كتابه «الأشكال الأولى للحياة الدينية» فيزعم أن المجتمع لكي يحتفظ بكيانه وسلطانه وقدرته على ضبط سلوك الأفراد لابد أن يغرس في نفوسهم الإحساس بالإرتباط الدائم بمجتمعهم، وتعلقهم بوحدتهم الجماعية، والشعور الدائم بحاجتهم الى تدعيم هذه الوحدة والزود عنها». [١٤] ويتم ذلك من خلال مايسميه دوركهايم بالعقل الجماعي أو الجمعي أو بعبارة أخرى هي العقل الجمعي في صورة مبادىء دينية غيبية لها القوة القاهرة والضابطة[١٥].

ويذهب دوركهايم الى تصور امتداد السلطة الى كل نشاط اجتماعي في الجماعة الإنسانية البدائية فكل ظاهرة اجتماعية تعتبر ظاهرة دينية، وقد كان لفظا «اجتماعي وديني» مترادفين، ثم أخذت الوظائف الاقتصادية والسياسية تتحرر شيئاً فشيئاً من الوظيفة الدينية، بظهور الفروق بين الوظائف الإجتماعية التي كانت في أول الأمر وذلك بفضل خضوع المجتمعات لمبدأ التخصص وتقسيم العمل الإجتماعي[١٦].

حتى وصل بعض المعلقين انطلاقاً من قراءة سريعة لدوركهايم، الى حد القول إنّ الإكراه هو وسيلة العقل الوحيدة لدى المجتمع على أعضائه[١٧].

ولكن لايتمسك دوركهايم بهذا المفهوم الطبيعي للإكراه الإجتماعي، ففي التربية الخلقية يشدد على الاستقلال الذاتي للفرد أو يجعل منها شرطاً لعمل المجتمع، شرطاً أكثر فأكثر صرامة بمقدار مايحل التضامن العضوي بصورة أكمل محل التضامن الآلي، مع أخذه بعين الاعتبار تنوع الأوضاع التي يضيع المجتمع الحديث اعضاءه أمامها، فإن الضبط الذي يتأمن بواسطة

سلوك هؤلاء مع التوقعات المحددة اجتماعياً والمؤكدة ينبغي أن يكون مرناً نسبياً ليسوغ المبادرات الفردية، فالفرد الدوركهايمي هو في الوقت نفسه مكره، بما أنه ملزم بتلبية بعض المتطلبات المفروضة عليه من الخارج، وذو استقلال ذاتي بما أنه هو الذي يفسر الموجبات المذكورة[١٨].

بل ذهب دوركهايم الى أن أقدم ديانة انسانية هي عبادة المجتمع لنفسه على نحو مايبدو في العبادة التوتمية التي بمقتضاها تقدس الجماعة رمزها وشعارها، ومن هذا التقديس تنبع كل الظواهر الأخرى ويبدو الضبط الإجتماعي في صورته البدائية الأولى في نظام التابو وقواعد المحرمات المقدسة التي هي دينية في مظهرها، خلقية اجتماعية في مصدرها (. . .) ويعتقد دوركهايم أنّ أول ماانبثق عن عبادة المجتمع لنفسه هو نظام التحريم، الذي يعتبر الأساس في الضبط الإجتماعي الذي يعتمد على أساس خلقي وديني باعتبار انطوائه على اتيان بعض الأفعال يعتبر حراماً أو شراً أو خطراً يهدد كيان الجماعة عن طريق القوة الخفية المعروفة باسم (المانا ـ Mana) الموجودة في توتم العشيرة، الذي هو موضوع عبادتها وتقديسها[١٩].

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ج ـ ماكس فيبر Max Weber

يؤكد فيبر على أن العامل الديني عاملا مفسرا لتواجد الظواهر الاقتصادية وهي مشروطة بالظواهر الدينية، وتلك الشروط تتجلى بما تحمله من أخلاق وقيم تعتبر المنطلق لتغيير السلوك الإجتماعي وبالتالي البيئة الاقتصادية[٢٠].

ومن المعروف أن العديد من علماء الإجتماع حاولوا تتبع الضبط الإجتماعي وفقاً للأشكال الإجتماعية على أساس العلاقات التجريدية، التي دعا اليها (ماكس فيبر)، فمن المعروف عنه أنه جرد علاقة الضبط الإجتماعي، فيما أسماه بالسلطة أو السيطرة وتتبعها في محيط الأسرة والمؤسسة التعليمية أو التربوية (المدرسة، المعهد. . . . الخ) وفي نطاق الطبقة الإجتماعية والهيئة السياسية العامة التي تتخذ مظهر الدولة، وقد وجه عنايته الى تصنيف أنواع الضبط الإجتماعي على أساس موقف السلوك

الإجتماعي منها، فقد يتخذ مظهر العرف والعادات والتقاليد السائدة في المجتمع، وقد تكون منبعثة من السلطة القائمة على نوع من القيادة أو الزعامة، المرتكزة على الدعامة العاطفية أو الايديولوجية الفكرية(٢١).

أما أداة التغير الإجتماعي عند (فيبر) فهي القائد الملهم الذي يستطيع جذب الجماهير ويتحسس أهدافها وأمانيها معتمداً على مفهوم الزعامة (الكاريزما) التي تعني تواجد وتوفر سمات متعددة في انسان واحد تعطيه من القدرة مايمكنه من تحسس أهداف الجماهير وأمانيها، أيضاً يعتمد (فيبر) على مفهوم البيروقراطية، فقد خصص فصلاً مطولاً في كتابه (الاقتصاد والمجتمع) لتحليل المثال السلطوي المعاصر وهو سلطة البيروقراطية، فيعرّف النفوذ: على أنه فرصة يلاقيها نظام ما في الطاعة والانقياد ويرتكز مدى سريان مفعول النفوذ على أسس شرعية ويمكن أن يكون ساري المفعول بحكم أسباب متعددة من العادة الرتيبة (يخضع المرؤسون لمن يقودهم لأنهم لايفكرون في غير ذلك (..) فكل سلوك فيه نفوذ لابد أن تصحبه ارادة في الطاعة مهما كانت قليلة وبالتالي مصلحة ظاهرة أو باطنة في الطاعة ـ فالإدارة تمثل الطريقة الأكثر عقلانية لممارسة النفوذ بالمقارنة مع الطرق التي سبقتها وذلك باعتمادها على القوانين واتساع ميدان تطبيقها وقابليتها للتحسين من الناحية الفنية.

واعتبر (فيبر) تواجد نظام معين للإدارة بشكل متقدم أساساً لوجود ونشوء النظام الرأسمالي في أوربا الغربية، فهو يسمح بتقسيم العمل ووضع الإنسان المناسب في المكان المناسب، ويمكّن من تراكم الخبرة والمعرفة وتحدد المسؤولية استناداً الى جملة من اللوائح والقواعد المنظمة مما يعمل على الاستقرار وقد حدد فيبر ثلاثة نماذج للسلطة حسب مبررات شرعيتها:

١ ـ السلطة العقلانية: تبنى على شرعية القوانين الموضوعة وحق الذين لهم السلطة القانونية بأن يعطوا الأوامر والتوجيهات.

٢ ـ السلطة التقليدية: وهي تبنى على الإيمان بقدسية التقاليد وصلاحيتها لكل زمان ومكان وشرعية الذين يحكمون بالاعتماد عليها.

٣ ـ السلطة اللدنية أو الكرزماتية: تعتمد على الخضوع لخاصية مقدسة أو صفة بطولية أو قيمة مثالية كلها خارقة للعادة ومجسمة في شخص تطاع كل أوامره.

د ـ ماركس: اعتمدت النظرية الماركسية على مقولة اجتماعية كبرى، بدأ بها ماركس بيانه الشيوعي في عام ١٨٤٨ مفادها «أن تاريخ المجتمعات هو تاريخ صراع الطبقات، صراع بين أولئك الذين يمتلكون وسائل الانتاج، وبالتالي يمتلكون السلطة السياسية والإجتماعية وبين من لايمتلك إلا سواعد العمل (. . .) ويولد هذا الصراع حركة التاريخ والمجتمع وتطور النظام الإجتماعي من مرحلة الى أخرى فالطبقات من المنظور الماركسي هي أدوات التغيير الإجتماعي(٢٤).

ARCHIVE

واعتبر ماركس جوهر كل المجتمعات الطبقية، هو أن السلطة الحاكمة تمارسها الأقلية والذي يكون الطبقة هو شكل ملكيتها، المبينة في قوانينها وتقاليدها، هي الأخرى تعبير عن المهمات الأساسية للاقتصاد، وكلا الطبقتين هما من نتاج تقسيم العمل، تستمدان أدوارهما، لامن الإرادة، بل من المكانة التي تشغلها كل منهما في الإنتاج الإجتماعي وفي كل مجتمع هناك قانون، هناك دولة تمتلك جهازاً تسيطر به على المجتمع من خلال الأجهزة والمؤسسات المختلفة كالجيش والإدارة والمؤسسات التعليمية الخ . . التي جاءت من الطبقة التي تسيطر اقتصادياً وبالتالي تفرض قوانينها الخاصة بما فيها عاداتها وأخلاقها . . الخ، فإذا كانت الطبقة البرجوازية هي التي تسيطر فإن الذي يحكم المجتمع هم البرجوازيون في المواقع السياسية وبالتالي في المواقع الأخرى جميعها بالمختصر، الضوابط الإجتماعية المفروضة على الفرد في المجتمع هي ضوابط الطبقة الحاكمة.

والإنسان عند ماركس ينتمي الى الواقع كوريث له وكصانع له، إنه

عالم القوى الخلاقة، عالم الثقافة، بما فيها الثقافة الأخلاقية، ولكن هذا العالم يكون في المجتمع الطبقي غير انساني، حتى واغترابياً (الاغتراب) لذا «يقوم التحرر في أنه يرجع العالم الإنساني (. . .) الى الإنسان ذاته» والمجتمع نتاج تفاعل الناس رغم أشكال الاغتراب كافة وأن فهم العملية التاريخية على أنها خلق الناس أنفسهم للواقع الإجتماعي، وأن يخلص الى القول: «أن تاريخ الناس الإجتماعي لايكون دوماً إلا تاريخاً» لتطورهم الفردي»[٢٥].

ثالثاً ـ الضبط الإجتماعي في المدارس المعاصرة:

من أبرز هذه المدارس، المدرسة الوظيفية، التي تشغل حيزاً كبيراً في علم الإجتماع ويحاول ممثلو هذه المدرسة وأبرزهم الأمريكي «تولكت بارسونز» ـ خلق نظرية سوسيولوجية «جامعة شاملة» ممكن أن تكون دليلاً ومرشداً للأبحاث التجريبية الملموسة.

يميز (بارسونز) بين نمطين: الأول: هو التنشئة الإجتماعية، التي تعتبر ميكانيزم لتكوين الدافعية نحو تحقيق توقعات الدور. أما النمط الثاني: فهو الضبط الإجتماعي، وهو الميكانيزم الذي يعمل على تدعيم الدافعية نحو تحقيق توقعات الدور.

ويعتقد (بارسونز) أن تلك الدافعية نحو تحقيق التوقعات، لايمكن أن تكون فطرية، بل إنها مكتسبة عن طريق التعلم، لذلك فإن ميكانيزم الضبط الإجتماعي في نظر (بارسونز) هو عملية دفعية تواجه الدوافع التي تنحرف عن تحقيق توقعات الدور، وتبعاً لذلك فهو يمثل عملية لإعادة التوازن[٢٦].

وأخيراً نستطيع القول إنّ الضبط الإجتماعي عنده، هو تحليل للعمليات التي توجد في النسق الإجتماعي والتي تميل الى مواجهة الاتجاهات الانحرافية أو تميل الى تدعيم الامتثال لتوقعات الدور[٢٧].

وهناك الاتجاه الانثربولوجي في هذه المدرسة، حيث نظر هؤلاء الى الانساق الإجتماعية الفرعية كلها ومن وجهة نظر معينة، بوصفها انساقاً ضابطة، فبالاضافة الى الوظائف الخاصة بكل نسق، أضافوا اسهامة في

الضبط وتدعيماً للنظام الإجتماعي، وبذلك أصبح كل من النسق الاقتصادي والديني والقرابي في نظرهم يقوم بدور هام في ضبط الأشخاص، إلا أن هناك نسقين أساسيين، كانا يمثلان مركز الصدارة في دراسات الضبط الإجتماعي عند الانثربولوجيين، وهما النسق السياسي، والنسق القانوني، ولذلك كان الباحث يهتم بدراسة الضبط الإجتماعي[٢٨].

وقد جرت دراسات متعمقة على هذين النسقين في المجتمعات البدائية:

١ ـ النسق الاقتصادي: أهم الدراسات الانثربولوجية التي حاولت الكشف عن الأثر الذي تحدثه العلاقات الاقتصادية في ضبط سلوك أعضاء المجتمع تلك التي أجراها (مالينوفسكي) على شعوب جزر (التروبرياند) وخلص الى أن هناك جزاء للشخص الذي ينحرف عن أية قاعدة من قواعد النظام الاقتصادي الموجود في استبعاده نهائياً من نطاق العلاقة، وحرمانه من عملية التبادل.

٢ ـ النسق الديني: من أهم الدراسات التي حاولت أن تكشف عن أثر الدين في ضبط سلوك المجتمع البدائي بالذات تلك التي قام بها (راد كليف براون) واستخلص «ان الدين في كل مكان وخصوصاً عند الشعوب البدائية هو تعبير عن معنى الارتباط بسلطة خارجية عن أنفسنا يمكن اعتبارها روحية أو أخلاقية تمارس أثرها في ضبط سلوك الفرد في علاقته بالآخرين.

٣ ـ النسق القرابي: من أهم الدراسات في هذا السياق تعتبر دراسة (ماكيفر) التي أجراها على مجتمع (الأروشا) في شمال تنجانيا والتي استهدفت التعرف على مكونات البناء الإجتماعي لمجتمع الدراسة، وأثرها في ضبط سلوك الأعضاء والكشف عن الدور الذي يقوم به كل من نسق الانحدار الأبوي والتنظيم العمري في الضبط الإجتماعي.

٤ – النسق السياسي: يعتبر (راد كليف براون) أن التنظيم السياسي يرتبط بتدعيم النظام الإجتماعي في حدود اقليمية معينة عن طريق الممارسة المنظمة لسلطة القهر.

ARCHIVE
http://archivebeta.sakhrit.com

٥ ـ النسق القانوني: عرف مالينوفسكي النسق القانوني باعتباره «ذلك الهيكل الذي يشتمل على مجموعة من الالتزامات التي تفرض على شخص معين والحقوق التي ترد لشخص آخر والالتزام عن طريق أداة اجتماعية محددة ذات سلطة ملزمة وقائمة على الإعتماد المتبادل أما «ادوردرس» فقد رأى أن الضبط الإجتماعي ينحصر فيما يقوم به المجتمع لحفظ النظام فيه عن طريق النظم المختلفة المنظمة للعلاقات الإجتماعية تلك النظم التي يثير الخروج عليها سخط الجماعة، وذلك السخط الذي يندرج من مجرد السخرية والاحتقاروالاشمئزاز الى التجنب، يذكر «ادوردرس» وسائل الضبط حسب اهميتها: الرأي العام، القانون، الاعتقاد والإيحاء الإجتماعي، التربية، والعرف والدين، والمثل العليا الشخصية، والشعائر والفن والشخصية، والتثقيف، والقيم الإجتماعية وبخاصة العناصر الأخلاقية.

أما «رتشارد لابير» فقد تناول نظرية الضبط الإجتماعي في كتابه الحديث «نظرية في الضبط الإجتماعي» عام ١٩٥٤ اسسها النظرية الفلسفية والنفسية الإجتماعية وخاصة علاقتها بالسلطة الإجتماعية المنظمة سواء أكان ذلك عن طريق القانون الإلهي أو التعاقد الإجتماعي أو الاتوقراطية (...) وكما عالج الأساس الثقافي للضبط الإجتماعي باعتباره البعد الثالث للسلوك الإنساني[٣٠].

أما العلامة «فردناند تونيز» فمن المعروف أنه ميز بين شكلين اجتماعيين عبر عن الشكل الأول بالمجتمع المحلي والشكل الثاني بالمنظمة الإجتماعية ويبدو من تحليل نظريته في السمات التي تفارق بين الشكلين أنه أقام هذا التمييز على أساس الضبط والتنظيم الإجتماعي ففي الشكل الأول يقوم الضبط على أساس النظام الإجتماعي الطبيعي في حين يرتكز الضبط الإجتماعي في الشكل الثاني على النظام الإجتماعي الموجه.

بينما عالج كل من (ماك ايفر) و (شارلز بيج) موضوع الضبط الإجتماعي باعتباره همزة الوصل التي توضح العلاقة بين النظام الإجتماعي

والفردي ويقصد بالنظام الإجتماعي أو العلاقة بين الوحدة والجماعة على اختلاف أشكالها سواء كانت مستقرة أو غير مستقرة[٣٢].

أما «رس» فقد اهتم بتوضيح أن النظام (Order) في المجتمع ليس سلوكاً غريزياً ولاتلقائياً ولكنه ينجم عن الضبط الإجتماعي ويتوقف عليه (. . .) فالضبط الإجتماعي هو العنصر الذي لاغنى للحياة الإجتماعية عنه لأنه يخلق ألواناً حسنة من النظام في المجتمع تؤدي الى الاستقرار الإجتماعي وتشبع التماسك بين الأفراد.

ويرى «رس» أن النظام الإجتماعي (Social Order) نسيج اجتماعي وعمل باهر فني أوجده الضبط الإجتماعي ليؤدي وظيفة اجتماعية على جانب كبير من الأهمية لبقاء المجتمع[٣٣].

أما (برنرد) (LL. Bernard) فقد اتجه في كتابه «الضبط الإجتماعي من وجهاته الإجتماعية العلمية» وجهة اجتماعية نفسية بحتة حتى أنه ليوضح الضبط الإجتماعي على أساس سلوكي فيقول «إن الضبط نفسه عملية توصل عن طريقها المثيرات الى شخص ما فتستثير استجابات لها وظيفتها في التكيف تبعاً للظروف»[٣٤].

أما «جورج جورفيتش» (George Gurvitch) فيعرف الضبط الإجتماعي تعريفاً معقداً مبنياً على ماأفاده من دراسة من سبقه من العلماء في دراسة هذا الموضوع فيرى أنه «مجموع النماذج الثقافية والرموز الجمعية، والمعاني الروحية المشتركة والقيم والأفكار والمثل»[٣٥].

أما «كارل مانهيم» فقد بين وسائل الضبط الإجتماعي في الجماعات المتخلفة الذي يسود فيها التنظيم الإجتماعي القائم على التماسك الآلي وبين تلك الوسائل في الجماعات التي يسودها تقسيم العمل الجماعي التي يرتكز تنظيمها الإجتماعي على التضامن العضوي على نحو ماذهب اليه دوركهايم، فتقسيم العمل من شأنه أن يوجد أو يستحدث وظائف اجتماعية أساسية توزع اختصاصات الفئات وتتقاسم جهود الأفراد فيشعر كل فرد

بحاجته الى كل فرد آخر واعتماده على غيره أكثر مما كان يعتمد الفرد في الجماعات البدائية الأولية حيث لايتغلغل العمل في شؤون الجماعة تداخلاً ملحوظاً(٣٦).

أما «جورج هومانز» فقد توصل الى: «أن علاقات الاعتماد المتبادل» هي التي تخلق الانضباط في المجتمع (......) فنجد أنهم يضطرون الى الامتثال لمعايير معينة تسهل عمليات التبادل أو مختلف مظاهر العلاقات الإجتماعية، بتعبير آخر أي تغير في درجة الامتثال لمعيار يؤدي الى تغيرات أخرى مصاحبة(٣٧).

أما «دارندروف» فقد حط من قيمة الاقتصاد معارضاً الموقف الماركسي عن الإنتاج المادي كمجال مقرر للنشاط الإنساني. ويقول أيضاً إنّ السيطرة في الاقتصاد ماهي إلا حادث عرضي خاص للسيطرة «إن من يحاول تحديد السيطرة عن طريق الملكية وتحديد العام، الشامل عن طريق الخاص، يرتكب خطأً منطقياً واضحاً. أينما وجدت الملكية، توجد أيضاً السيطرة، ولكن ليس كل سيطرة تجذب وراءها الملكية. فالسيطرة هي علاقة شاملة ويؤكد «دارندروف» بشكل مطلق «أن السيطرة السياسية، والإنتاج الصناعي هما من حيث الجوهر مجالان من مجالات السيطرة، منفصلان، بشكل مبدئي الواحد عن الآخر، فالكنيسة والدولة والرياضة وماشابهها... الخ» كل هذه حسب رأيه مجالات للسيطرة منفصلة لاتتصل ببعضها البعض، عدا عن ذلك، تسير بشكل دائم، كما يزعم عملية تمييز وانفصال مستمرين لهذه المجالات(٣٨).

رابعاً: أنماط الضوابط الإجتماعية:

يقترح دوركهايم في كتاب «الانتحار» تشكيل أنماط اجتماعية بتصنيف أسبابها، أي بفحص الشروط الإجتماعية التي تنتجها، ثم بجمع هذه الشروط حسب مشابهاتها واختلافاتها ضمن عدد من «الفئات المنفصلة» التي يقابلها نمط الظاهرة المدروسة ـ وفي جميع الأحوال يتناول الأمر الإبقاء على

الحوادث الإجتماعية المهمة والمميزة[٣٩]. وقد حاول الباحثون في الغالب على الصعيد العملي إقامة نمطية اجتماعية بالانطلاق من عامل يعتبرونه مسيطراً، فقد أخذ ماركس اسلوب الإنتاج، الأساس المادي للحياة الإجتماعية، الذي يقرر جميع جوانبها الأخرى، وقد حدد على هذا الاعتبار، خمسة أنماط اجتماعية هي النمط البدائي، الرق، الإقطاع، الرأسمالي والاشتراكي وقد أخذ البعض بالعامل الديمغرافي في أمثال (مالتوس ثم بصورة جزئية أكثر، ريسمان) وبعضهم أخذ بالعامل التكنولوجي (الحجر المقطع، الحجر المصقول، المعادن الآلية، . . . . الخ) أو بأنواع المعرفة (أوغست كونت) أو بمنظومة الاتصال (مالالوهان) أو بالاقتصاد وانتهوا في أغلب الأحيان، على هذا المنوال الى نمطية تطورية تميز مراحل مختلفة في صيرورة المجتمعات أهمها:

أ ـ نمطية (كورفيتش) يقدم نمطية الطبقات الإجتماعية ونمطية الجماعات ونمطية أشكال الرباط الإجتماعي وبذلك فإنه يستنزف فئات الأطر الإجتماعية جميعها وهو يقيم في الوقت ذاته، أنماط مختلف الظواهر الإجتماعية المرتبطة بهذه الأطر الإجتماعية ويسمى هذا النمط بالنمط الاختباري[٤٠].

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ب ـ نمطية (ماكس فيبر) يرى أن النمطية غير معطاة في الحوادث ولاتكشف عنها الملاحظة البسيطة بل أنها ليست شيئاً ينبغي العثور عليه بتحليل الوثائق، إنها اختزال اجرائي يتيح فهم حوادث فريدة وأن النمط السوسيولوجي مثل أعلى بمعنى أن العالم هو الذي يبنيه وهذا المثل الأعلى يقابل في نظره مسعى سلخ الزيف في مجال آمن الناس فيه خلال دهر طويل بالموضوعية، مثال ذلك: «أستطيع بالانطلاق من نمط مثالي عن الرأسمالية أن أطلق فرضية تقول: إنّ هذا النسق الإجتماعي يناسب أو لايناسب هذا الوضع أو ذاك، وأنه يغلق هذا الامكان من التطور أو يسيّر إمكاناً آخر، وذاكم هو جوهر مذهبه في هذا الصدد»[٤١].

وهنا يفترق (فيبر) عن ماركس افتراقاً منهجياً يقول بهذا الصدد من الممكن قبول النماذج الماركسية لو أنها اعتبرت أنماطاً مثالية وأن خطأ

(ماركس) يمثل في أنه اعتبرها قوانين الواقع، يقول (فيبر) «إن أي انسان استعمل المفاهيم الماركسية يقدر أهميتها الكشفية التي لاتضاهى باعتبارها أنماطاً مثالية عندما نستعملها لنقارن الواقع بها وحسب ولكنه يعرف أيضاً خطرها إذا اعتبرها أبنية لها قيمة التجربة»[٤٢].

ج ـ النمط المبني: يعارض النمط المبني النمط الاختباري بأقل جداً من معارضته للنمط المثالي، بل أنه ينزع للحاق به، لأنه يستند في آخر المطاف على خصوصيات الواقع الملاحظ ولكن النمط الإجتماعي يستند الى مفاهيم المتوسط القاسم المشترك، بينما يستند النمط المبني الى مفاهيم الإلحاح والتجريد[٤٣]. وينطلق من تعميمات (مقدس، عادي، ريفي، حضري) وقد يكون أقرب الى حد كبير أو صغير من المعطيات التاريخية، وعلى هذا نجد في آثار (فيبر) أن النمط المثالي عن الرأسمالية الحديثة يتأثر بالواقع المعاصر، بينما تستقل أنماط التأثير الإجتماعي (ذات الغائية العقلية أو العقلانية ـ المحور ـ أو الانفعالية أو التقليدية) عن عصر تاريخي معطى.

أما من جهة استخدامات الضبط الإجتماعي فيمكن تصنيفها بثلاث أنماط:

أ ـ وضعي: وهو يشير الى الضبط بوصفه عملية سيطرة اجتماعية مقصودة تستخدم وسائل كثيرة كالرأي العام والقانون والمعتقد، والعرف، والدين، والمثل الشخصية، والشعائر، والفن، والقيم الإجتماعية.

ب ـ غائي أو مثالي: ويعتبر الضبط فيه جهداً ذاتياً يبذله المجتمع من أجل تحقيق قيم معينة ومثل إجتماعية مرغوبة، ولذلك فهو يتمتع بقدرة مستمرة على الخلق الذاتي للضوابط التي يحول بها دون وقوع الانحراف.

ج ـ محافظ: ينظر الى العادات الشعبية والانحراف والقوانين كوسائل مسيطرة للضبط الإجتماعي[٤٤]. ومن الواضح أن الضبط الإجتماعي باستخداماته الثلاثة السابقة يعتبر سلبياً «يفرض الامتثال للمعايير التقليدية»

وذلك مقابل «الضبط الإجتماعي الايجابي» الذي يشير الى عملية تستهدف تحقيق أهداف وقيم جديدة، مرتبطاً ايجابياً بالنمو الإجتماعي المنبثق، أي بمعنى آخر أن الضبط الإجتماعي الإيجابي هو عملية مستمرة ومتصلة تختبر بواسطتها القيم على نحو مقصود.

أما (كارل مانهيم) فقد تحدث عن (الضوابط الإجتماعية التلقائية) وتتميز بوجود سلطة اجتماعية لها قوة الزامية وبالإمكان تمييز ثلاثة أشكال للضوابط الإجتماعية:

١ ـ الطرق الشعبية: ويقصد بها الوسائل التي أقرها المجتمع ليصوغ أفراده سلوكهم في معاملاتهم وعلاقاتهم الإجتماعية وفقاً لها وتبعاً لمقتضياتها سواء في الحياة العادية الروتينية الجارية أو في المناسبات التي لها دلالة إجتماعية خاصة وتشمل الأنماط الشائعة عن أفعال وسلوك وتصرفات الناس في مختلف المواقف والمناسبات الإجتماعية وأهم مايميزها استمرارها وتواصلها من جيل الى جيل في نطاق التراث الثقافي والإجتماعي دون تغيير أو شذوذ في الأسلوب العام وأيضاً تتميز بكونها تتكون تلقائياً في الجماعة بصورة غير واعية.

٢ ـ الآداب الإجتماعية: تمتاز بقوة الزامية خلقية اجتماعية وتعتبر معايير تنظيمية ضابطة بصفة مطلقة، يخضع الفرد لأحكامها ويكيف مواقفه وسلوكه وفقاً لها إذا أراد أن يبقى بمكانته الإجتماعية داخل الفئة التي ينتمي لها.

٣ ـ الالزام الخلقي: يصور الالزام الخلقي عند الفلاسفة على أنه نابع من الضمير الفردي الشخصي، وأن مصدره هو العقل الانساني باعتبار أن وظيفته قائمة على السيطرة وضبط شهوات الجسم ونزواته، أما النفسيون فيرجعون الالزام الخلقي الى ملكة نفسية خاصة على ماذهب (شافتزي) من افتراض وجود ملكة خاصة بالمصطلحات والقواعد الخلقية، هي التي تحدد تصرف الفرد وتضبط سلوكه ومعاملاته بين أقرانه وفي مجتمعه. .(٤٦).

أما (جيرم دور Jeram Dawd) فقد ميز بين نوعين، الأول: الضبط

الأبوي، وبرأي جيرم أن هذا الضبط بقي مسيطراً لمدة عشرة آلاف سنة أو أكثر في الأسرة والحرفة والدولة والدين والفن ومعنى ذلك أنها كانت تمارس بوساطة شخص ذي سلطان، وهو الأب في الأسرة والمعلم في الحرفة والملك في الدولة والقس أو الشيخ في الدين والفنان في الفن، أما النوع الثاني: وهو الضبط الإجتماعي أو الديمقراطي، وهذا النمط لم يظهر إلا منذ فترة قصيرة، فما زال غامضاً لايعرف عنه شيء كثير وبذلك فإنه يقتضي نمو مثل عليا ويتطلب نظاماً حسناً في النظم الإجتماعية، ونستطيع القول إنّ الضبط الأبوي مازال هو المسيطر بشكل عام في المجتمعات المتخلفة خلافاً للمجتمعات المتقدمة، التي يسيطر فيها الضبط الديمقراطي من خلال تنفيذ القانون من قبل المؤسسات الدستورية الديمقراطية.

رابعاً: أشكال الضوابط الإجتماعية في المجتمعات الإنسانية:

يرى (جورفتش) أن أنواع الضبط الإجتماعي ستة وهي «الدين وينافسه السحر في المجتمع البدائي والأخلاق، القانون، الفن والتربية وكذلك يرى أن كل نوع من هذه الأنواع الستة يمكن تقسيمه الى فروع صغرى وأن أثر كل نوع وفرع من هذه الأنواع يتوقف على طبيعةالمجتمع الذي تسود فيه.

أما عند ابن خلدون فيشمل الدين والقانون والآداب والعرف والعادات والتقاليد التي يعبر عنها بقوله: «وقوانين طبيعية في الإجتماع، وأشياء من مراعاة الشوكة، والعصبية ضرورية»، والمثل العليا التي يعبر عنها بقوله: «الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم».

أما «ادوردرس» فقد أورد أربع عشرة وسيلة للضبط الإجتماعي: الرأي العام، القانون، الاعتقاد، الإيحاء الإجتماعي، التربية، العرف، الدين، المثل العليا الشخصية، الشعائر والفن، الشخصية، التوهم، والقيم الإجتماعية وبإمكاننا التمييز بين عدة أشكال للضبط الإجتماعي أهمها:

١ ـ الضبط الديني: وهو عبارة عن القواعد الدينية، التي هي مجموعة من الظواهر الاقتصادية والطقوسية العملية التي تتصل بضبط وتنظيم سلوك

الأفراد حيال بعضهم البعض، تنظيماً يكون مصدره العالم المقدس أو القوى الغيبية أو الآلهة أو الأرواح أو الله في الديانات التوحيدية، والمعتقدات الدينية تفرض نفسها على المؤمن الذي يخضع لها ويطيعها وهناك عقوبات مقررة لمن يتمرد عليها وقد تختلط العقوبات الدينية بالعقوبات القانونية والخلقية.

وقد اعتبر «اوغست كونت» «الدين منبت مقاييس السلوك وبالتالي مصدر الضوابط الإجتماعية ومعنى ذلك أن القواعد الدينية أصيلة تفرعت عنها القواعد الخلقية في حين ذهب كل من تونيس ودوركهايم الى أن الدين نشأ لتقديس الأفكار والقواعد الإجتماعية والخلقية وذهب (تونيس) الى أنه مع ذلك يصعب فهم القواعد الخلقية دون تقريبها للقواعد الدينية[٤٨].

ويضبط الدين سلوك الأفراد في المجتمع بالثواب والعقاب لا في الحياة الدنيا فحسب بل في الدار الآخرة فمن المعروف أن الطقوس والممارسات التي تفرضها الديانات الكبرى تعتبر ضوابط اجتماعية ايجابية للجماعات الإنسانية، فالصلاة في الإسلام ـ مثلاً ـ تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، فهي وإن كانت فريضة دينية إلا أنها تهدف الى تحقيق أهداف ومثل خلقية في ضبط السلوك الإنساني وكذلك الشأن بالنسبة للصوم في مختلف الديانات فهو من أهم وسائل الضبط الإجتماعي ومايصدق على هذه الطقوس يصدق على الزكاة باعتبارها أداة تنظيمية ذات أهداف اقتصادية في تدعيم مبدأ التكافل الإجتماعي والتساند الطبقي في المجتمع الإسلامي[٤٩].

ويعد الدين الإسلامي من أقوى الأديان ضبطاً لسلوك الأفراد في المجتمع، ولايعادله في ذلك إلا القانون الكنسي في العصور الوسطى، وتشمل تعاليم الدين الإسلامي العبادات والمعاملات بين الأفراد، فالأوامر والنواهي الخاصة بالمعاملات تحفظ النظام الإجتماعي بطريق مباشر وذلك بإيقاف كل فرد عند حدود لايتعداها، ورسم الطريق السوي الذي يجب أن يتبع في البيع والشراء والأخذ والعطاء وأنواع التعامل الأخرى[٥٠].

٢ ـ الضبط الاقتصادي: يتضمن تنظيم العلاقات الاقتصادية في نطاق

واسع ويظهر ذلك بصورة واضحة في تحديد الإنتاج وأوصافه وأسعار السلع، وكذلك في وضع حد أدنى للأجور وحد أقصى لساعات العمل. . الخ.

وقد أوجد الضبط الإجتماعي بهذا الشكل في ظروف الحرب التي تتطلب تدخل الدولة في شؤون التنظيم الإجتماعي، والإشراف الدقيق على الإنتاج (. . .) ويضيف بعض العلماء الى مايشمل عليه معنى الضبط الإجتماعي في الميدان الصناعي، من اشتراك العمال في الإشراف على التوجيه الاقتصادي عن طريق اللجان العمالية وتقوية المساومة الجمعية ووسائلها المختلفة: الإضراب والتوفيق والتحكيم وليس بخاف أن التنظيم العمالي لشؤون العمال قد مكنهم الى درجة كبيرة جداً من الوقوف موقف الند للند من أصحاب الأعمال، وهكذا تمكنوا من تحقيق كثير من مطالبهم التي تنحصر في إنقاص ساعات العمل وزيادة الأجور مع ثبات أسعار السلع وتحسين العمل داخل المصنع وخارجه[٥١].

٣ـ الضبط السياسي: يعتبر «راد كليف براون» أن التنظيم السياسي يرتبط بتدعيم النظام الإجتماعي في حدود اقليمية معينة عن طريق الممارسة لسلطة القهر. أما عن تصنيف الانساق السياسية فهناك ثلاثة معايير:

١ ـ درجة تركز السلطة، فإلى أي حد توجد سلطة مركزية تعترف بها كل الجماعات التي تكون المجتمع.

٢ ـ درجة تخصص الوظيفة السياسية، فهل يوجد شخص أو أكثر يحتل سلطة سياسية متخصصة.

٣ـ الأساس الذي تعتمد عليه السلطة السياسية، وراثي، انتخابي، مزيج بين الاثنين[٥٢].

وفي عصرنا الحالي نجد تقريباً في المجتمعات جميعها ناظم عمل سياسي يحدد طبيعة العمل السياسي للأحزاب والجمعيات والأفراد، التي لها الحق بالنشاط السياسي «الترخيص» أيضاً عملية تداول السلطة بين الأحزاب وكذلك ناظم عمل الترشيح والانتخاب للبرلمان وتشكيل الحكومة والمجالس البلدية. . . . . الخ.

٤ ـ الضبط القانوني: لاشك أن القانون من أقوى الضوابط الإجتماعية وأبعدها أثراً في تنظيم الحياة الإجتماعية، ويرى «ماكيفر» أن هناك ثلاثة أنواع من القانون:

١ ـ القانون القانوني: الذي يفرض على الناس بطريقة تحكمية، ويحافظ عليه بوساطة عقوبات مختلفة، توقع على من يخرج عليه وتسنه وتسهر على تنفيذه سلطة قوية.

٢ ـ القانون الطبيعي: هو القانون الذي يتأصل في ضرورة الأشياء ولايمكن تجنبه.

٣ ـ القانون الإجتماعي أو العرفي: الذي توجده الهيئة الإجتماعية وتحافظ عليه كأساس منظم للعلاقات الإجتماعية، وتكافىء من يحافظ عليه باحترامه والإقبال عليه كما تعاقب الخارج بالاحتقار والاغفال وباجراءات أخرى صارمة مؤلمة.

ويمتاز القانون عن سائر الضوابط الإجتماعية الأخرى بما فيه من اجبار واسع النطاق ملزم لجميع الأفراد على السواء ولايسمح لأي فرد أن يخرج عليه بأية حال من الأحوال، حتى لو كان الفرد جاهلاً به (. . .) ونجده يسن ويكتب بطريقة مقصودة بوساطة أفراد معنيين لكي تطبقه الحكومة على جميع الأفراد[٥٣].

٥ ـ الضبط العرفي: مايميز الضبط العرفي عن القانون، أنه عبارة «عن اجراءات جمعية تخلقها الحياة الإجتماعية تدريجياً فتنمو مع الزمن وتستخدم من موافقة الأفراد العامة عليها وقبولهم اياها سنداً وظهراً ولذلك يصح أن يقال إنّ العرف تلقائي ومنبعث من الهيئة الإجتماعية ذاتها أما القانون فيفرض عليها فرضاً وكأنما هو خارج عنها ويراد ادماجه فيها (. . .) ونجد العرف بوجه عام سابقاً للقانون (. . .) ويختلف العرف من جماعة لأخرى في المجتمع الواحد، وهذا وضع لاتقبله ظروف المدنية الحديثة التي تتطلب من الأفراد سلوكاً موحداً يفرضه القانون على الجميع على حد سواء[٥٤].

٦ ـ الضبط التربوي: يشتمل كل مجتمع على نموذج مثالي للإنسان، حسب رأي دوركهايم، يمثل قطب المسألة التربوية ومحورها، حيث تمثل التربية في كل مجتمع «الوسيلة التي يعتمدها في إعداد الأطفال وفقاً للشروط الأساسية الخاصة بوجوده، وبالتالي فإن لكل شعب نظامه التربوي الخاص الذي يمكن له أن يحدد في الوقت نفسه ملامح بنيته الأخلاقية والسياسية والدينية(٥٥).

ويمكن تعريف التربية حسب دوركهايم بأنها «العقل الذي تمارسه الأجيال الراشدة على الأجيال التي لم ترشد بعد وذلك من أجل الحياة الإجتماعية، ولكن هدف التربية في تنمية الجوانب الفيزيائية والعقلية والأخلاقية، وذلك على النحو الذي يحدده المجتمع السياسي بوصفه متكاملاً ووفقاً للصورة التي يعلنها الوسط الإجتماعي الخاص الذي ينتمي اليه الأطفال وباختصار شديد «التربية عملية تنشئة اجتماعية منهجية للجيل الجديد»(٥٦).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومماسبق نستنتج أن الضبط الإجتماعي ليس عملية تشتمل على أجزاء متفرقة. فالضبط الإجتماعي وحدة متصلة الأجزاء، وفي بعض الأحيان لايمكن فصل هذه الأجزاء عن بعضها البعض، وقد تكون بعضها غير واضحة المعالم كالعرف والرأي الجمعي أو واضحة المعالم كالقانون والدين.

خاتمة:

نستطيع القول إن الضوابط الإجتماعية وجدت مع وجود المجتمعات البشرية وإنّ هذه الضوابط من صنع الإنسان نفسه بما فيها القاهرة ومتغيرة بتغير المجتمعات، وتأثيرها على الفرد واضح في حفظ النظام الإجتماعي، الذي يختلف باختلاف المجتمعات وأحوالها، فالضبط القانوني واضح في المجتمعات المتقدمة أكثر من بقية الضوابط أما في المجتمعات المتخلفة فنجد للعرف والعادات أثراً أكبر من القانون، بل يبقى القانون حبراً على ورق، فالأعراف القبلية والدينية هي الحاكمة بين أفراد المجتمع، في ظل غياب شبه

كامل للقانون ومؤسساته الدستورية. إذاً المجتمعات جميعها بحاجة الى ضوابط اجتماعية لاستمرار استقرارها، ولكنها ضوابط ملائمة للتغيرات المجتمعية الأخرى، أما إذا بقيت هذه الضوابط ثابتة دون تغيير دلت على تخلف هذه المجتمعات وتصبح عاملاً كابحاً وعائقاً باتجاه تطويرها بما يتلائم مع التغيرات المجتمعية الأخرى في العالم.

ونحن في المجتمع العربي ماأحوجنا في هذا الوقت الى التغيير في الضوابط الإجتماعية حيث مازالت الأعراف القبلية والتقاليد الدينية هي التي تحكم في كل منطقة أو كل قبيلة أو جماعة دينية علناً أو من وراء الستار، وهذا مانلمسه من النزاعات الموجودة في مجتمعنا، ولذلك نحن بحاجة الى ضوابط قانونية شاملة لجميع أفراد المجتمع، من خلال ترسيخ عمل المؤسسات القانونية على الصعد كافة باتجاه بناء المجتمع المدني ليبقى لنا وجود على هذا الكوكب.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الهوامش والمراجع

(١)-د.الساعاتي، حسن، علم الإجتماع القانوني، دار نشر الثقافة الجامعية، الاسكندرية ١٩٥٢، ص٥٦.

(٢)-مدكور، ابراهيم، معجم العلوم الإجتماعية، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥، ص ٣٥٧.

(٣)-الجوهري، عبد الهادي، قاموس علم الإجتماع، الناشر مكتبة نهضة الشرق ١٩٥٢، ص ١٣٤.

(٤)-د.الخشاب، أحمد، الضبط والتنظيم الإجتماعي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٥٨، ص١٩.

(٥)-د.الساعاتي، حسن، علم الإجتماع القانوني، دار نشر الثقافة الجامعية، الاسكندرية ١٩٥٢، ص ٣٢-٦٣.

(٦)-وافي، علي عبد الواحد، مقدمة ابن خلدون، دار نهضة مصر، ١٩٨٠، ص ٣٣٨.

(٧)-د.الزغل، رياض، مقدمة علم النفس الإجتماعي والسلوك التنظيمي، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٣، ص١٦٣.

(٨)-المستقبل العربي، القبيلة والدورة العصبية، د. المختار الهراس، العدد ٩٨ - ١/ ٤/ ١٩٨٧، ص ٥١.

(٩)-المصدر السابق، ص٥١.

(١٠)-د.الساعاتي، حسن، علم الإجتماع القانوني، دار نشر الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٥٢، ص٧٥.

(١١)-د.الخشاب، أحمد، الضبط والتنظيم الإجتماعي، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨، ص٤٨.

(١٢)-د.الأخرس، صفوح، علم الإجتماع العام، الجزء الثاني، جامعة دمشق ١٩٨١-١٩٨٢ ص٥٤.

(١٣)-دوركهايم، التربية والمجتمع، ترجمة د.علي وطفة، دمشق ١٩٩٢.

(١٤)-د.الخشاب، أحمد، الضبط والتنظيم الإجتماعي، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨، ص٣٨.

(١٥)-المصدر السابق ص ٣٨-٣٩.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١٦)-المصدر السابق، ص ٣٩-٤٠.

(١٧)-بودوت و ف. بوريكو. المعجم النقدي لعلم الإجتماع، ترجمة د.سليم حداد ص٥٧.

(١٨)-المصدر السابق، ص ٥٨.

(١٩)-د.الخشاب، أحمد، الضبط والتنظيم الإجتماعي، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٨، ص١٣١.

(٢٠)-د.الأخرس، صفوح، علم الإجتماع العام، الجزء الثاني، جامعة دمشق ١٩٨١-١٩٨٢، ص٨٦.

(٢١)-د.الخشاب، أحمد، الضبط والتنظيم الإجتماعي، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٨ ص١٤.

(٢٢)-د. الزغل، رياض، مقدمة في علم النفس الإجتماعي والسلوك التنظيمي، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٣، ص ١٦٧-١٦٨.

(٢٣)-د.الأخرس، صفوح، علم الإجتماع العام، الجزء الثاني، جامعة دمشق، ١٩٨١ ١٩٨٢ ص١٠٤.

(٢٤)-المصدر السابق، ص ٣٤-٣٥.
(٢٥)-معجم علم الأخلاق، دار التقدم، موسكو، ص ٣٤١.
(٢٦)-د-جابر، سامية محمد، الفكر الإجتماعي-نشأته واتجاهاته وقضاياها، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٧٩، ص ١٥١-١٥٢.
(٢٧)-المصدر السابق، ص ١٥٥.
(٢٨)-المصدر السابق، ص١٣٣.
(٢٩)-المصدر السابق، ص١٣٤-١٤١.
(٣٠)-د-الساعاتي، حسن، علم الإجتماع القانوني دار نشر الثقافة الجامعية، الاسكندرية ط١ ١٩٥٢، ص ٦٤-٦٥.
(٣١)-المصدر السابق، ص ١٦٠.
(٣٢)-د-الخشاب، أحمد، الضبط والتنظيم الإجتماعي، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨، ص١٥.
(٣٣)-د-الساعاتي، حسن، علم الإجتماع القانوني، دار نشر الثقافة الجامعية، الاسكندرية ١٩٥٢، ص٦٥-٦٦.
(٣٤)-المصدر السابق، ص ٧٠-٧١.
(٣٥)-المصدر السابق، ص ٧٣.
(٣٦)-المصدر السابق، ص ٦٦.
(٣٧)-د-جابر، سامية محمد، الفكر الإجتماعي-نشأته واتجاهاته وقضاياه، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٧٩، ص ١٦٣.
(٣٨)-د-زكريا، خضر، المدارس الإجتماعية المعاصرة، مطبعة دار العلم بدمشق، ١٩٨١-١٩٨٢، ص ٣٧٠-٣٧١.
(٣٩)-كرنوف، حسان، دعائم علم الإجتماع، ترجمة الدكتور عادل العوا، دار طلاس، ١٩٨٨، ص ١٩٦.
(٤٠)-المرجع السابق، ص ١٢٥-١٢٦.
(٤١)-المرجع السابق، ص ١٣١.
(٤٢)-المرجع السابق، ص ١٣٢.
(٤٣)-المرجع السابق، ص ١٣٦.
(٤٤)-د-جابر، سامية محمد، الانحراف الإجتماعي بين نظرية علم الإجتماع والواقع الإجتماعي، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٣٩.
(٤٥)-د-الخشاب، أحمد، الضبط والتنظيم الإجتماعي، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨، ص٨٤.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٤٦) ـ المصدر السابق، ص ١٩٩ .

(٤٧) ـ د. الساعاتي، حسن، علم الإجتماع القانوني، دار نشر الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٥٢، ص ٧٢، ٧٣، ٧٥ .

(٤٨) ـ د - الخشاب، أحمد، الضبط والتنظيم الإجتماعي، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨، ص ١٢٩ ـ ١٣١ .

(٤٩) ـ المصدر السابق، ص ١٣١ .

(٥٠) ـ د. الساعاتي، حسن، علم الإجتماع القانوني، دار نشر الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٥٢، ص ٩٠ ـ ٩١ .

(٥١) ـ المصدر السابق، ص ٦٤ .

(٥٢) ـ د. جابر، سامية محمد، الفكر الإجتماعي ـ نشأته واتجاهاته وقضاياه، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٧٩، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

(٥٣) ـ د. الساعاتي، حسن، علم الإجتماع القانوني، دار نشر الثقافة الجامعية، الاسكندرية ١٩٥٢، ص ٨٢ ـ ٨٣ .

(٥٤) ـ المصدر السابق، ص ٨٣ ـ ٨٤ .

(٥٥) ـ دوركهايم، التربية والمجتمع، ترجمة د. علي وطفة، دمشق، ١٩٩٢، ص ١٤ .

(٥٦) ـ المصدر السابق، ص ١٨ .

ARCHIVE

الدراسات والبحوث

دور المرأة في الصحافة النسائية المعاصرة

د. عبد الله أبو هيف

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الصحافة النسائية العربية المعاصرة موضوع شائك ومتشعب، غير أنني سأكتفي بمعالجة الخطاب النسوي العربي كما تعكسه الصحافة النسائية العربية من خلال اسهام المرأة فيه بالدرجة الأولى.

(*) د. عبد الله أبو هيف: قاص وناقد من سورية، رئيس تحرير جريدة «الاسبوع الأدبي»، عضو اتحاد الكتاب العرب، له عدد من المؤلفات منها «فكرة القصة» «مقالات في المسرح السوري».

١ - مفهوم الصحافة النسائية :

تقاس الصحافة النسائية بثلاثة أمور، أولها خطابها الموجه الى جمهور النساء، ثانيها منتج هذا الخطاب وليس مهماً أن يكون هذا المنتج من النساء لأن المعول دائماً في هذا الخطاب هو توجهه الى جمهور النساء، ثالثها طبيعة الأهداف التي يتوخاها هذا الخطاب ومدى تقاطعه مع أهداف الحركات النسوية أو حركة تحرير المرأة، فالخطاب النسائي ارتبط منذ نشوئه وتمايزه في القرن التاسع عشر بقيم المجتمع المدني ولاسيما قضايا الحرية والديمقراطية والمساواة بين الجنسين، وقد نتج عن مفهوم الصحافة النسائية مسائل أخرى متعددة نشير إلى أبرزها :

آ- حدود اسهام المرأة في تحرير الصحافة النسائية، فقد نشأت هذه الصحافة معنية بقضية المرأة ولم تكن هذه القضية من عمل النساء وحدهن ويسعفنا تاريخ الصحافة العربية الحديثة بأن قضية المرأة لقيت جهوداً كثيرة وكبيرة من الرجال قبل النساء بوصفها قضية مجتمع قبل أن تكون قضية جنس بعينه، ومن هؤلاء الرواد قاسم أمين ومحمد جميل بيهم وسلامة موسى وغيرهم، ثم بدأ اسهام المرأة يزداد باضطراد مع انتشار التعليم واتساع مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية وأصبح اسهام المرأة أساسياً في الصحافة النسائية مع الاعتراف بدور المرأة في التنمية من جهة واعتراف النظام العربي بشكل أو بآخر وبدرجات متفاوتة بأهمية ادماج المرأة في عمليات التنمية.

وعلى هذا فإن حدود اسهام المرأة في الصحافة النسائية العربية ارتهنت باستمرار بحجم دور المرأة في عمليات التنمية ودخول الجهد الرسمي والشعبي في توظيف الصحافة لصالح اطروحات مختلفة ضمن برامج سياسية واقتصادية واجتماعية قد لا تندرج في عمليات ادماج المرأة في التنمية أو لا تتصل اتصالاً وثيقاً بعمليات تحرر المرأة في مجتمع نام مثل المجتمع العربي بخصائصه البطرياركية أو الفسيفسائية وغيرها.

لقد تحققت انجازات متعددة لاسهام المرأة في الصحافة النسائية العربية مستندة الى الحصيلة التاريخية لنضال المرأة على وجه الخصوص ولحركة التحرر العربي على وجه العموم، وسن ذلك تطور التشريعات المتعلقة بالمرأة ولاسيما قانون الأحوال الشخصية، ومنها شيوع فكرة التقدم منذ مطلع الخمسينات وتصارعها الحاد مع تيارات فكرية تميزت بخطاباتها مثل التيارات القومية والليبرالية والدينية والماركسية، ثم احتدمت هذه الصراعات في السبعينات والثمانينات حين انجبت هذه التيارات قوى سياسية واجتماعية متطرفة أو معتدلة حيث مواجهة العنف والارهاب والمقدس والمحرم في قضايا ما تزال راهنة وضاغطة على الوجدان العربي مثل قضية المرأة وما يتصل بها من شؤون تشكل حساسية من أبرز حساسيات الحياة العربية المعاصرة كالحجاب وتعليم المرأة والعمل والعمل المنزلي والزواج المدني، حضانة الأولاد وسطوة التقاليد والانتخاب والأجر المتساوي وحق السفر وغيرها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مثلما برزت معوقات متعددة أيضاً حول اسهام المرأة في الصحافة النسائية العربية تتعلق باستقلالية هذه الصحافة وتمويلها وقيود الرقابة عليها خارجياً، بضعف الحركات النسائية العربية وفقدانها لقضايا واضحة تعمل من أجلها وبحكم تبعية الجماعات والتنظيمات النسائية للتنظيمات والأحزاب السياسية القائمة وبفقدان القيادات النسائية الفكرية التي تؤصل نضال المرأة في مجتمعها ومن أجل تنظيم فعاليتها في مجتمعها داخلياً.

ولا شك أن أبرز خصائص الصحافة النسائية العربية مما هو لصيق بمفهومها ارتباطها بقضية تحرير المرأة في اطار تحرر المجتمع وانها استهداف وعي للمرأة بذاتها وبالعالم من حولها في مواجهة نزوعات تكريس السائد. وقد تداخل مع هذه الخصائص وتصارع معها في أحيان كثيرة وبأشكال مختلفة معضلات استخدام الصحافة النسائية وتوجيه خطابها وجهات مغايرة لقضايا المرأة مثل تزييف الوعي بتأثير احكام التبعية الثقافية والاعلامية

على قنوات مخاطبة المرأة العربية أو احكام دائرة التقاليد في قطيعة كاملة أو جزئية مع العصر، مما أنتج حشداً هائلاً من الصحافة النسائية العربية التي «تفبرك» خطاباً يحكي عن المرأة ولكنه لا يهتم بقضاياها الأساسية.

٢- أنواع الصحافة النسائية العربية:

تقسم الصحافة النسائية العربية بالنظر الى مصدريها أولاً، وإلى طبيعة خطابها ثانياً، وإلى تصنيفها وتوصيفها ثالثاً، ويوجد في الوطن العربي اليوم أكثر من مائة دورية موجهة للمرأة العربية نشير إلى قسم منها حسب الأنواع التي أشرنا إليها:

أ- بالنظر إلى مصدريها:

- الصحافة النسائية الصادرة عن منظمات وتنظيمات فهناك دوريات كثيرة تصدرها اتحادات وروابط وجمعيات وتنظيمات نسائية أو سياسية حزبية تتبع لها تنظيمات نسائية لهذا الحزب أو هذه الحركة السياسية أو تلك، ونذكر من أمثلة الدوريات التي تصدرها اتحادات نسائية مجلة «المرأة العربية» التي يصدرها الاتحاد العام النسائي في سورية ومجلة «المرأة» التي يصدرها الاتحاد العام لنساء العراق ومجلة «المرأة» بالفرنسية التي يصدرها الاتحاد الوطني للمرأة بتونس، و«قصاصات» التي تصدرها جمعية أوال النسائية بالبحرين، و«النورس» التي تصدرها منظمة المرأة التقدمية في الاردن.

ومن أمثلة الدوريات التي تصدرها لجان نسائية تابعة لأحزاب نذكر مجلة «الشروق» التي تصدرها الأمانة التنفيذية لترقية النساء بالأمانة الدائمة للجنة العسكرية للخلاص الوطني بموريتانيا، و«مريم» التي تصدرها الحركة الوطنية لنساء حزب الشعب الموريتاني.

أما المجلات النسائية التي تصدرها التنظيمات الفلسطينية فهي كثيرة، ونذكر منها «المرأة التقدمية» التي تصدر عن قيادة منظمة المرأة الفلسطينية (الجبهة الشعبية - القيادة العامة)، و«اللجان النسائية» التي تصدر عن المنظمة النسائية الديمقراطية الفلسطينية (الجبهة الديمقراطية)، و«صوت المرأة». التي تصدرها لجان المرأة الشعبية الفلسطينية (الجبهة الشعبية).

وثمة دوريات كثيرة تصدرها مؤسسات حكومية ومؤسسات غير حكومية مثل «تنظيم الأسرة» التي تصدر عن جمعية الأسرة في لبنان و«الرياضة» بالانكليزية التي تصدر عن كلية بيروت الجامعية، و«النساء» التي تصدرها جمعية بابكر بدري العلمية، وهي جمعية تهتم بأمور النساء والتغذية وصحة البيئة.

– الصحافة النسائية الصادرة عن مؤسسات اعلامية، وغايتها تحقيق الربح، والترويج لدعاوى الجهات الممولة وأفكارها غالباً، ومن أهم هذه المجلات ما يصدر عن المؤسسات الاعلامية العربية الكبيرة مثل الشركة السعودية للابحاث والتسويق البريطانية المحدودة التي تصدر مجلتين هما «سيدتي» و«هي»، ومؤسسة الأهرام التي تصدر «نصف الدنيا» ودار الهلال التي تصدر مجلة «حواء» و«دار الصياد» التي تصدر ثلاث دوريات هي «فيروز» و«سحر» و«سمر»، و«دار الاتحاد» التي تصدر مجلة «زهرة الخليج» ودار نشر ليبية تصدر «شهرزاد الجديدة»، ودار نشر تونسية تصدر «السوار» للعائلة، ودار نشر يمنية تصدر «بلقيس» واخرى يمنية تصدر «اروى» ودار نشر لبنانية تصدر «مرايا المدينة»، ودار «عشتروت» اللبنانية تصدر «الحسناء»، ودار «سناء» اللبنانية تصدر «وفاء».

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهناك مؤسسات اعلامية متشاركة عربية وأجنبية تصدر مجلات متعددة مثل «سمر وسحر» وتصدرهما دار الصياد بلبنان بالتعاون التقني مع دور نشر أجنبية، و«ياسمين» وتصدرها دار نشر لبنانية باتفاق خاص مع مجلة «أوينسيال» الفرنسية، وقد وسعت هذه المؤسسات الاعلامية جهودها في مخاطبة جمهور النساء العربيات، فأصدرت دار هايكوين (قبرص المحدودة) منذ أواخر السبعينات سلاسل دورية على شكل كتب مثل «روايات عبير» و«قلوب عبير»، و«قصص وروايات عبير»، وصدر من هذه السلاسل أكثر من ٣٠٠ كتاباً.

أما سلسلة «روايات أحلام» فتصدرها «دار الفراشة» ببيروت بالتعاون

مع شركة أجنبية بمعدل رواية كل عشرة أيام، وصدر منها أكثر من مائة رواية حتى الآن.

وفي مطلع التسعينات خاضت هذه المؤسسات الاعلامية المتشاركة ميادين أخرى جاوزت فيها الروايات العاطفية الى كتب الطبخ والعناية بالبيت ومحيط المرأة مثل «سلاسل سوفبير» التي تصدرها «دار الراتب الجامعية» بالتعاون مع شركة سوفنيير بوك هاوس الأجنبية، ويصدر عنها سلسلة روايات وقصص عاطفية بعنوان «رومانسيات» وصدر منها ١٦ رواية بمعدل رواية كل عشر أيام أيضاً، وسلسلة «عالم الطبخ» وصدر منها أكثر من عشرين كتاباً، وسلسلة «موسوعة عالم المرأة الحامل» وصدر منها أكثر من عشر كتب، وسلسلة «بالهنا والشفا» وصدر منها أكثر من عشرين كتاباً، وسلسلة موسوعة «عالم المرأة»، وصدر منها أكثر من خمسة عشر كتاباً منها «كيف تنظمين مطبخك» و«كيف تتخلصين من البدانة»، و«كيف تحافظين على رشاقتك» و«كيف تحافظين على جمالك» و«كيف تختارين وشاحك» و«كيف تحافظين على صحتك وجمال جسمك»، و«كيف تنظمين منزلك» و«كيف تعتنين بشعرك» و«كيف تفسرين أحلامك» و«كيف تصنعين هداياك من الحلوى والشوكولا» و«كيف بالميكروويف تطورين طهي مأكولاتك» و«كيف تختارين حقيبتك وحزامك».. الخ.

وثمة دوريات نسائية كثيرة تصدرها مؤسسات اعلامية محلية **أي انها** محدودة التوزيع ضمن القطر الذي تطبع فيه مثل «عزة» التي تصدر عن دار الاعلام للطباعة والنشر بالخرطوم.

- الصحافة النسائية الصادرة عن جماعات وأفراد، وهي غالباً موصوفة بالجدية وعدم الانتظام والصور على شكل كتاب احتيالاً على قانون المطبوعات، ومن أشهر هذه الدوريات:

- «دفاتر نسائية»، وهي دورية - كتاب تنجزها جماعة «دفاتر نسائية» بالتعاون مع دار المصباح بالجزائر، ومديرتها المسؤولة الشاعرة زينب

الأعوج، ولها هيئة تحرير من مجموعة نساء جزائريات وأخرى شرفية من النساء العربيات. وتتميز الدورية بأبوابها، ولاسيما محورها في كل عدد، فخصصت أحد أعدادها لمحور «المرأة والكتابة والديمقراطية» على سبيل المثال.

«٨ مارس» وهي دورية تتعاون على اصدارها مجموعة نساء من المغرب، ومن خصائصها وفرة المعالجات التطبيقية لواقع المرأة العربية في المغرب.

«نون»، وهي مجلة تصدرها جمعية تضامن المرأة العربية في مصر فيما بين أيار ١٩٨٩ وآذار ١٩٩١، ولكن القضاء أوقفها بناء على تقرير وزارة الشؤون الاجتماعية طالبت فيه «بالتحقيق مع رئيسة الجمعية والمسؤولة عن نشر المجلة، وعلى ما ارتكبته من مخالفات جسيمة ضد سياسة الدولة وضد الاسلام والشريعة»، على حد تعبير حسن حنفي في مقالته عن قضية «نون»: «المرأة من ختان الفراعنة الى أصفاد الاسلام الرسمي». وتوجز المقالة التهم الموجهة للمجلة والجمعية مما يكشف عن طبيعة هذه المجلة، وهي ثمانية: تهديد السلام الاجتماعي والمصالح العليا للبلاد، والاساءة الى علاقات مصر بالدول العربية والاجنبية، وعقد المؤتمرات الدولية دون تصريح، ومخالفة القانون والاحكام والآداب العامة، ونشر أفكار ومعتقدات ضد الاسلام والشريعة، واصدار المجلة دون تصريح وفتح حساب في بنك مصر دون تصريح.

ومن الواضح كما تشير المقالة، الى هذه الاتهامات تقع ضد صفوف المعارضة على مدى التاريخ، لأن المجلة حسب أهدافها المعلنة على صفحاتها ليست ضد الدين فالله هو الحق والعدل والحرية.

ولا شك، ان خطورة المجلة تكمن في شجاعتها وصراحتها ومواجهتها لوضع المرأة الاجتماعي، فقد عالجت بجرأة نادرة قضايا الاختلاط والتحجب والسفور وبناء المساجد، والفقيه المسلم في عصرنا

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفتاوى العمـاء المسلمين، واجتماعيـة الظواهر البشرية، وانسانية المرأة، وصدق النفس والختان وقانون الاحوال الشخصية والقوامة والميراث، وصلة تاريخ الحركة النسائية بتاريخ الحركة الوطنية المصرية، ومحاربة التطرف الديني والطائفية عند المسلمين أو الأقباط.

وقد اكدت مجلة «نون» في معالجاتها ان معارك التفسير الديني هي أساساً معارك اجتماعية اذ تندرج اختلافات التفسير في معمعان الصراع الاجتماعي.

- «نساء»، وهي مجلة باللغة العربية والفرنسية اصدرتها مجموعة نساء من تونس، وفي مقدمتهن آمنة بلحاج يحيى وخطابها جريء تغلب عليه النبرة الصحافية المتعجلة، كما تقترب طبيعة المجلة من الصحافة النسائية العربية التجارية في بعض المواد وأساليب معالجتها.

وثمة مجلة نسائية نقدية تصدرها جمعية النساء الديمقراطيات بتونس.

ب- بالنظر إلى خطابها أو محتواها:

نستطيع أن نوزع الصحافة النسائية العربية المعاصرة بالنظر الى خطابها أو محتواها إلى الأنواع التالية حسب انتشارها وتأثيرها:

أولاً: التوجه الاستهلاكي:

وهي الدوريات التي تخاطب النساء بهدف تشجيع الاستهلاك اليومي للثياب والطعام والمظاهر الاجتماعية وما يناسبها من عناية بالمكياج والاكسسوارات والمطبخ والبيت والأثاث والجسد والنفس. وتلتفت هذه الدوريات أحياناً، وبقدر ضئيل، الى الشؤون التربوية والصحية والبيئية، وتكثر في هذه الدوريات أخبار المجتمع الراقي العربي وغير العربي، وهي الأكثر.

ويهتم محررو هذه الدوريات بالكتابة الوجداني بأقلام نساء ورجال، حيث الكلام على ميوعة الحب وميلودراميته (المشجاة ولوزامها من الدموع والدماء دفاعاً عن الشرف المكلوم أو المسلوب) وحيث الحب الذليل. أما

القصص فهي غالباً عاطفية ومترجمة، أو مؤلفة تقلد هذا المترجم، وقد نجحت كاتبات في صوغ كتابات سردية عن مشكلات المرأة العربية العاطفية مع ميل خفيف للاعتناء بالمحيط الاجتماعي والديني أو هي لا تشير إلى الديني مثل سعاد حلمي وسعاد شلش.

لقد برع أمثال هؤلاء الكاتبات في اجتذاب جماهير عريضة من النساء لبراعتهن في توليفات سردية تنطلق من الواقع العربي حيناً، أو تلح على تطلعات اخلاقية مباشرة، أو تستعمل لوازم الاثارة منذ العنوان الى الدلالات القيمية التي لا تخفى، كأن يكون عنوان قصة «دعونا نحب» أو «عفيفة»...

ثانياً: التوجه الدعاوي أو الاعلامي:

وهي الدوريات التي تصدر عن منظمات أو تنظيمات أو مؤسسات رسمية أو غير رسمية فتنشر الدورية أخبار الاتحاد أو المنظمة أو المؤسسة وقادتها من الرجال أو النساء، وأخبار الحزب أو الحركة التي ينتمي اليها تنظيم النساء، وتحفل هذه الدوريات بالدعاوة وتسويغ سياسات المنظمة أو الحزب أو الحركة التي ينتمي اليها تنظيم النساء، حتى أن باحثة من تونس اسمها «حصة الهمامي» كتبت في بحث لها بعنوان «المرأة فريسة للتخلف الثقافي والفكري» ساخرة من هذا النوع من العمل النسائي العربي وصحافته، وقالت: «وليس للمنظمة النسائية أي نشاط في اتجاه تعبئة المرأة من أجل نيل حقوقها كاملة. فنشاطها يكاد ينحصر في ادماج عدد من الفتيات في مركز الصناعات التقليدية أين يتم استغلالاً فاحشاً، فالمتدبات لهذه المراكز يدفعن معاليم مالية مقابل ترسيمهن وتدريبهن ثم ان المواد التي ينتجها تتولى المسؤولات بيعها ويرجع ثمنها الى الاتحاد النسائي، وفيما عدا هذا النشاط ليس لهذه المنظمة أعمال اخرى تستحق الذكر سوى حضور رئيسها وبعض الاعضاء الآخرين من وقت لآخر في المواكب الرسمية للتعبير عن مساندتهن الدائمة للحكومة ولرئيس الدولة أو في المطار لاستقبال هذه

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الشخصية أو تلك أو السفر الى مؤتمرات وندوات دولية للتأكيد على ان أوضاع المرأة التونسية بخير بفضل «حكمة الرئيس» (دفاتر نسائية - الكتاب الأول ١٩٩١ ص٥٥). ولدى استعراض عدد من «المرأة التقدمية» (العدد ٢٦ - ٣٧- آذار- حزيران ١٩٩٢) نلاحظ ان محتوياته تكاد تقتصر على النشاط الرسمي للجبهة الشعبية - القيادة العامة وقادتها، ونذكر شيئاً من هذه المحتويات مثل: «الأم - الأرض، الانطلاقة، وموعد مع فلسطين» و«جبريل: بوركت تضحياتكم» و«جبريل: افتتاح معرض الفن التشكيلي في صالة الكرامة» و«برقية منظمة المرأة الى جبريل» و«ناجي: قد اثبتن انكن على قدر المسؤولية» و«رسالة المنظمة الى المبعدين» و«برقية المنظمات النسائية للفصائل العشرة» و«برقية مكتب المرأة في فتح» و«رسالة المبعدين الى المنظمات النسائية للفصائل العشرة» و«بيان سياسي حول اضراب السابع والعشرين من نيسان» و«بيان صادر» الخ..

ويكاد يكون هذا التوجه أبرز طوابع هذا النوع من الصحافة النسائية العربية، فلو تصفحنا عدداً من مجلة «المرأة» العراقية لما اختلف في محتواه واساليب مخاطبته عن عدد آخر من مجلة «الشروق» الموريتانية، في كل عدد هناك شكر للدولة ورئيسها على رعاية المرأة، وثناء على جهود الحزب وأطره وقواعده، وانجازات المرأة في هذه المرحلة أو تلك، وهناك مقالات وتحقيقات عقائدية وسياسية عن سياسة الحزب واتجاهات الحكومة.

غير أن خطاب هذه الدوريات قد تطور من وقت لآخر نحو التخلص من الدعاوة والاعلام الى وظائف معرفية تعنى ببعض مشكلات المرأة والمجتمع، ولو من باب الاثارة الصحفية.

ويضاف الى ذلك ان هذه الدوريات قد بدأت تطوع خطابها نحو حاجات السوق ومتطلبات الاستهلاك والاهتمامات اليومية للمرأة، ولعل النظر في مسيرة مجلة «المرأة العربية» في سورية يكشف عن التطور التدريجي لجعل الدورية تستجيب لتنوع الخطاب النسائي الدعاوي والمعرفي

والاستهلاكي، فهناك صفحات للأزياء والمكياج وقضايا الاثارة، ففي العدد الأخير (العدد ٣٥٣ تموز ١٩٩٣) كان ملف العدد «للمعاكسات من المسؤول القانون أم الفتاة . . الشاب أم المجتمع؟» أما الموضوع الثاني على الغلاف فهو: «كيف نحقق السعادة الزوجية؟!»، وثمة رضوخ لمتطلبات السوق وطلب الانتشار يتبدى في حرص المجلة على توزيع هدية «بترون خياطة» وجعل بعض الصفحات بغراماج عال «كلاسيه»، والتركيز على مشكلات المرأة العاطفية والاجتماعية والقانونية وزيادة صفحات التسلية ورسائل القارئات.

ويمكننا أن نتلمس الفارق الكبير في تطور هذه المجلة حين نقارن ذلك العدد الأخير بعدد من أعدادها المبكرة . . . كان الاهتمام الطاغي على المجلة هو التنظير السياسي والعقائدي وعمل المرأة والتدريب العسكري ونادراً ما يقع المرء على مقالات أو كتابات حول شؤون المرأة الاجتماعية والنفسية، وفي منتصف السبعينات شرعت المجلة في اجراء تبدلات عميقة على خطابها فتوسع الاهتمام بالادب، وكأن المجلة ثقافية غير مختصة بالمرأة، ففي العدد ١٤٧ - ٢٠ آذار ١٩٧٩) على سبيل المثال احتل الأدب ثلثي الصفحات. ومع أواخر الثمانينات، جرى توازن بين متابعة أخبار المنظمة وتغطية النشاطات السياسية، وبين شؤون المرأة والاقلال من الموضوعات الثقافية العامة مجاراة للصحافة النسائية، حتى ان المجلة صارت توزع مع كل عدد هدية «باتروناً» وتخصص صفحات ملونة للازياء وغير ذلك.

ثالثاً: التوجه الثقافي اوالتثقيفي وتدعيم الوعي بقضايا المرأة والمجتمع:

ونلمس ذلك على نحو ضئيل ومحدود في الدوريات جميعها، وبتفاوت ملحوظ، ففي مجلة «المرأة العربية» (سورية) على سبيل المثال عناية واضحة بقضايا المرأة من جوانب نفسية وقانونية واجتماعية مما ينفع في توعية المرأة بمشكلاتها الخاصة، ففي العدد ٣٤٨ (كانون الأول ١٩٩٢) حمل ملف

العدد عنوان «الحياة الزوجية»، وحوى مقالات وأبحاث حول «الغيرة بين الأختين» و«متاعب زوجة مع حماها» و«الحزم والاصرار مطلوب من الزوجين» و«آراء في الحب» و«لماذا يخاف الرجل من المرأة» وكيف تكتشفين رفيق عمرك قبل أن تتزوجيه» و«حسك الانثوي السليم وحدسك الغريزي وتجارب الآخرين أهم من الانجذاب الأول».

غير أن مثل هذه الموضوعات تفتقر إلى البعد التاريخي لقضية المرأة العربية، اذ نجد أمثالها في غالبية الصحافة النسائية العربية، وقد وجهت «المرأة العربية» اهتمامها الى الرؤية التاريخية لمشكلات المرأة على نحو ضئيل مثل «الصعوبات والمعوقات التي تواجه المرأة العاملة» و«من والى العمل.. وأيضاً في الباص» في العدد السابق نفسه وفي عدد آخر.

ان تطوراً قد أصاب الصحافة النسائية برمتها، وطال الدوريات كلها مهما كان مصدرها، ففي مجلة «نصف الدنيا» عناية واضحة بطلب التأثير الصحفي السريع من خلال تبويبها وعناوينها المثيرة كما هو الحال مع «السياسة برشامة» و«نعيماً ياحبيبي» و«شوقي اليكم» و«بالهنا والشفا» و«عش الأحباب»، ومن العناوين المثيرة: «الشلة قنبلة في كيان الأسرة» و«الموالد ما تزال حزب مصر الأول» و«مذ عرفتك انكشف لي كل شيء». وتخصص المجلة في كل عدد ملفاً خاصاً تحت عنوان «تجوب الأرض وتسأل الناس»، ويتضمن تعريفاً بمنطقة ما وفعالياتها الاجتماعية والطبيعية والثقافية والتاريخية.. الخ..

وفي «زهرة الخليج» يلحظ المرء اهتماماً بالثقافة، واخباراً وتعليقات وبالتحقيقات المتوازنة في اثارة القضايا، فقد حفل أحد الاعداد، وهو صورة عن بقية الاعداد، بموضوعات مثيرة مثل «شباب اليوم ماذا يقول.. وكيف يرى العالم» أو «بنات البحرين في القطاع الخاص: الوظيفة ليست حكراً على الرجل» و«الحب والعطاء عند الأخ الأكبر: قضية تربوية».

وفي مجلة «حواء» احتفاء مستمر بحاجات جمهور النساء الخاصة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

صحياً وقانونياً وجمالياً ونفسياً وجسدياً وأحياناً تعالج قضايا فئات بعينها من جمهور النساء كالمرأة الفلاحة في مصر، وقد احتلت هذه القضية ثلث صفحات العدد ١٩٢٩ (ايلول ١٩٩٣)، ومن منظور ثقافي غالباً، وبرؤى واقعية إلى حد ما.

غير ان الدوريات المذكورة كلياً لهذا التوجه قليلة ومتقطعة الصدور، وغالباً ما تتوقف عن النشر، مثل هذه الدوريات ما ذكرناه في نوع الصحافة النسائية العربية الصادرة عن جماعات وأفراد، ففي عدد من مجلة «شؤون المرأة» (أيار ١٩٩١) توجه جاد لرؤية واقع المرأة الفلسطينية في الأرض المحتلة من الداخل، وهي رؤية تحتاط لوضع المرأة التاريخي نظرياً، وفي الممارسة. فتستند الكتابات إلى اسئلة عميقة تربط قضية المرأة بجوانبها كافة بقضية الوطن، تقول مقدمة العدد:

«بدأنا من الصفر في السنة الأولى من الانتفاضة. وضع اقتصادي -أمني- فوضوي صعب، نقص في الخبرات نقص في الاجهزة، نقص في عدد أيام الاسبوع حيث يضيع معظم هذه الأيام أولها في اضرابات واضطرابات ومنع تجول، نقص في ثقة الناس بنا، اذ ما معنى «دراسات نسائية؟ وهل في نيتنا فصل المرأة عن الرجل وتشجيع المرأة على الجنوح؟ أم هل في نيتنا تقليد (الفمنست الامريكيات وبالتالي ابعاد المرأة عن مشاكل الوطن والتنمية وحب الرجل؟

مررنا بالامتحان الصعب وأثبتنا أننا مع الرجل وليس ضده، مع تنمية المرأة التي بدونها يصعب الحديث عن تحرير الوطن بمفهومه الشامل، ومع التعددية الفكرية والتيارات السياسية واختلاف وجهات النظر وتشجيع النقاش، مع حركات التحرير في كل مكان، ومع التغيير من أجل التقدم».

أما مجلة «نون» فحوت في أعدادها الثمانية حتى توقفها مراجعة جذرية لقضايا المرأة العربية في مجتمعها، وهذا نموذج من مناقشتها لاحدى القضايا وهي قضية الحجاب، كما عرضها حسن حنفي في مقالته الآنفة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الذكر: «والحجاب كما تصوره احدى الكاتبات، عندما يكون عن اقتناع، يدل على رغبة في الهروب من العالم. المنقبات اشباح متحركة. ويمكن للرجل ارتداء النقاب ويفعل ما يشاء مخفياً كالنساء. ويمكن للمرأة ارتداء النقاب وتفعل ما تشاء حتى أصبح النقاب وسيلة للاباحية والشر الاجتماعي. ستر من الخارج وبثر من الداخل، غلق في الظاهر وفتح في الباطن. النقاب اذن تعامل مع الجسد بالنقيضين: كساء وعري، وغطاء وكشف، قمع واباحية، ادانة للجسد وتمتع به، انكار للجنس واشباع له..
ويلتقي النقيضان في الفتاوى بتشريع النقاب والدعاية له في مجلة «بوردا» الالمانية اعلاناً عن الزي الاسلامي ومنافسة للازياء العالمية، يثبت المفتي ان وجه المرأة عورة ولابد ان يغطى بالنقاب ما عدا عيناً واحدة أو نصف عين، ويطالب بشراء صفحة أو نصف صفحة من «بوردا» الالمانية لعرض موديلات الازياء الاسلامية، اصالة ومعاصرة، تراث وتجديد قديم وجديد. فالزي الاسلامي يظهر مفاتن العينين الكحيلتين مثل عيني الصقر. والغرب هو المقصود بالتوجه للاعلان. آيات القرآن عن الحجاب معزولة عن سياقها وظروفها. اثبات أن حديث الرسول لأسماء الذي يبيح كشف الوجه ضعيف السند التناقض بين ستر الحرة العجوز وسفور الامة الجميلة. الستر للبدن من أجل الاستخدام والتسري وكأن المرأة مجرد بدن، تغطية بشكل كامل أو تعرية وحجاب مرصع بالذهب والفضة. وتتم المغالاة في تحريم انكشاف المرأة. وتظهر التفرقة بين المرأة والرجل في اعتبار وجه المرأة فتنة مثل بدن الرجل لا وجهه. واذا كانت خلايا الرجل ثروة قومية فلا يجب اثارتها بوجه المرأة وبدنها وحتى لا تحجبه عن أداء الصلاة، فأين المرأة العاملة المجاهدة والمربية الفاضلة للرجال؟.

انما الأخطر من ذلك حجاب العقل، حجاب الذهن، وحجاب الفكر، وحجاب الرؤية، وحجاب النظر، وحجاب الروح، والاضراب عن التفكير، والامتناع عن استعمال حرية الفكر والتعبير كحق طبيعي للمرأة

والرجل على حد سواء. قد يختلف الباحثون وقد يتفقوا في تعليل ظاهرة الحجاب، والاجتهاد حق الجميع، واختلاف الأئمة رحمة بينهم للمخطئ أجر وللمصيب أجران».

ج- بالنظر إلى تصنيفها وتوصيفها:

تتشابه الصحافة النسائية العربية في اوصاف كثيرة، فهي مكتوبة باقلام الرجال غالباً وبأقلام النساء قليلاً، وأن موضوعاتها غالباً متشابهة فهناك دائماً أبواب للمطبخ والمكياج وأثاث المنزل وللعلاقات الزوجية والعواطف بين الرجل والمرأة والنحافة والجمال والازياء والهندام وصحة المرأة وأخبار نجوم الفنانين والنساء وحكايات الجريمة وأمراض النساء والتسريحات والردود على المشكلات العاطفية، وقد غلب على هذه الموضوعات اهتمامات متشابهة غالباً، فثمة ولع لافت للنظر بالكتابة الوجدانية التي يبثها رجل لامرأة أو امرأة لرجل، وبرع في هذه الكتابات أدباء صارت لهم أساليبهم الخاصة في تفتيق العبارة الذاتية التي تصورها تلاوين النفوس وانعطافات المشاعر وتدرجات العلاقة بين الرجل والمرأة.

ومن الاهتمامات الغالبة أيضاً الجنس في أبعادها الجسدية والنفسية والصحية، حتى أن مجلة مثل الحسناء» تخصص ملفاً للجنس والعلاقات الجنسية في كل عدد من أعدادها.

ووجهت الصحافة النسائية اهتمامها الى قضايا المرأة الشرعية والدينية والفقهية، فحوت غالبية المجلات أبواباً لفتاوى أعضاء الأزهر ولظلال الاسلام والدين والحياة، وفتاوى الاسرة المسلمة، والشرع يجيب على مشكلات المرأة، وأعرفن أمر دينكن.. الخ..

ولا تخلو مجلة نسائية من مخاطبة المرأة الأم والتطرق الى بعض جوانب الطفولة والأمومة والتربية والحضانة في حياتها اليومية، ويمتد هذا الاهتمام ليشمل العناية بالبيت على أنه مملكة المرأة دون التطرق الى العمل المنزلي ومن يقوم بالعمل المنزلي وكيف.. الخ.

من الواضح ان طبيعة الكتابة في الصحافة النسائية العربية متشابهة أيضاً، فهي تختلف بالدرجة وليس بالنوع، وكأن ثمة وصفة على الكتاب والكاتبات الأخذ بها ومراعاتها في اللغة التي صار لها مواصفاتها في المفردات والتراكيب والبعد عن المجاز والاصطلاح والظلال التعبيرية الأدبية مما تختص به أساليب الأدباء ما أمكن، فنادراً ما يكتب كبار الكتاب للصحافة على اكتاف صحفيين وصحفيات محترفين، قد لا يؤمنون بالدرجة الأولى، لأن كثيرين وكثيرات ممن يكتبون للصحافة النسائية العربية تختلف كتابتهم في هذه الصحافة عن كتاباتهم خارجها. وهكذا، كاد تبويب الصحافة النسائية العربية أن يكون متشابهاً أيضاً، فثمة أبواب واحدة في عدد كبير من الدوريات، وحتى أن كتاباً وكاتبات يكتبون لأكثر من دورية وبالاسلوب ذاته والتوجه ذاته.

٣- قضايا الخطاب النسائي العربي كما تعكسه الصحافة النسائية:

لقد آثرت أن أعرض للخطاب النسائي العربي المعاصر كما تُعكسه صحافته عرضاً نقدياً، ومن المفيد أن استخلص بعض النتائج، بوصفها قضايا ما تزال راهنة في معركة التقدم، ومن أهمها:

١- هيمنة الاستهلاكي على الثقافي والتنويري في الخطاب النسائي العربي المعاصر، فقد لاحظنا استغراقاً في شؤون الطبخ والخياطة والأزياء من جهة، واستغراقاً في العاطفي الذي يركز على قضايا المرأة في الهموم الذاتية بمعزل عن جذرها الاجتماعي من جهة أخرى، واستغراقاً في القطيعة المعرفية للواقع من خلال حدود حافظت عليها هذه الصحافة فلا تمس بعدها حفيظة أحد أو تيار أو اتجاه أو جماعة من جهة ثالثة.

٢- واجهت الثقافي والتنويري والجدي في الخطاب النسائي العربي المعاصر تضييقاً وتقييداً تبدى في فقدان التمويل من جهة، وفي تسليط سيف الرقابة الذي لاحق غالبية أمثال هذه الدوريات بالتعطيل والملاحقة القضائية من جهة أخرى.

٣- استعمال اللغات الاجنبية في الخطاب النسائي العربي المعاصر، فالدوريات النسائية في بلدان المغرب العربي تصدر باللغة الفرنسية والعربية معاً في الغالب الأعم. وثمة جماعات نسائية في تونس والجزائر والمغرب اعتمدت الفرنسية في خطابها للمرأة. وفي لبنان، تصدر دوريات متعددة للنساء باللغتين الفرنسية والانكليزية.

٤- اثبتت الصحافة النسائية العربية الجدية ذات المشروع الثقافي التنويري أن قضايا المرأة في صلب قضايا التحرير العربي ومواجهة التخلف والارهاب والظلامية والتطرف والعنف، بوصفها قضايا تندرج في ثنائية العنف والمقدس أو المحرم، وقد زاد من تشخيص واقع الخطاب النسائي العربي المعاصر ان عولج في اطار ذهنية التحريم التي ما تزال مؤثرة في الحياة العربية المعاصرة وفي اطار المركز والهامش على أن هذه القضايا ما تزال هامشية، وفي اطار الظاهر والمكبوت على ان هذه القضايا تجليات لصراعات عميقة الغور في الموروث الثقافي العربي.

٥- ارتبط الخطاب النسائي المعاصر بجهد أفراد من النساء والرجال وبجهد بعض الجماعات النسائية لأسباب تتعلق بإتصال رواد ورائدات حركة تحرير المرأة منذ أواخر القرن التاسع عشر بالصحافة والصحافة النسائية، اذ كانت غالبية مواد الكتب المتعلقة بتحرير المرأة قد نشرت من قبل في الصحف والدوريات وما تزال حتى الآن أهم الكتب المتعلقة بتحرير المرأة مجمعة من الصحف والدوريات.

وثمة سبب هو نتيجة في الوقت نفسه هو ان الخطاب النسائي العربي المعاصر قد بدأ في عقد الثمانينات على وجه الخصوص بتخريج قيادات نسائية فكرية اتجهت في هذا العقد الى استخدام الصحافة النسائية لايصال خطابها مثل فاطمة المرنيسي ونوال السعداوي وسحر خليفة وحياة قريبع ورشيدة النيفر وسهير التل وزينب الأعوج وجولييت منس وأمينة شفيق.

ان هؤلاء النساء وأمثالهن مع جهد مفكرين آخرين قد دعم الخطاب

النسائي العربي المعاصر بأبعاد فكرية وتنويرية تؤصل خطاب النهضة العربية المستمر منذ القرن التاسع عشر.

٦- ارتبط الخطاب النسائي العربي المعاصر منذ نشأته بالمشروع التنويري النقدي للمجتمع العربي، ونشهد اليوم في كثير من الاقطار العربية من جديد معارك تحرير المرأة فيما يخص التعليم والحجاب والقوامة والميراث وقوانين الأحوال الشخصية وحق السفر دون وصاية والعمل والعمل المنزلي.. الخ..، وتشكل هذه القضايا صلب الخطاب النسائي العربي المعاصر كما تعكسه الصحافة النسائية الجدية.

٧- دخول الخطاب النسائي العربي المعاصر معركة الهوية والاستقلال الذاتي، فقد دخلت الدوائر الاعلامية والثقافية الاجنبية ميدان مخاطبة المرأة العربية منذ مطلع السبعينات على استحياء وهو دور تصاعد وتضخم خلال عقد الثمانينات، حتى أصبحت الصحافة النسائية العربية المعاصرة في دائرة التبعية أو كادت ويجسد ذلك على نحو صارخ تعريب مجلة «بوردا» ولا أقول ترجمتها لأن الطبعة العربية منها موجهة خصيصاً للمرأة العربية ومن أمثلة الرياء الفاضحة تقديم هذه الطبعة لأزياء الحجاب عند المرأة المسلمة على انه جزء من الأناقة والهندام العصري المتفق عليه، واهتمام هذه الطبعة بطعام المرأة المسلمة وطبخها وشروط الذبح على الطريقة الاسلامية ونلحظ مثل هذا التوجيه في مخاطبة المرأة العربية في توجيهات مواد المجلة وعلى رأسها افتتاحية صاحبتها آن بوردا وهناك اليوم مؤسسات اعلامية وثقافية كثيرة تحرص على تعريب مطبوعاتها ودورياتها وسلاسلها المختلفة الى المرأة العربية، ناهيك عن سعي غالبية الصحافة النسائية العربية المعاصرة الى تقليد مباشر لصحافة المرأة الغربية.

ARCHIVE http://archivebeta.sakhrit.com

ميتافيزياء الخيال

تأليف: ميشيل فاديه
ترجمة: سلام ميخائيل عيد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الكلّ يعرف أنّ الخيال، وخاصة نتاجات الخيال الشعرية (الخيال الأدبي المكتوب)، كانت موضوع دراسة وتفكير ذا امتياز لدى باشلار. لأنّ الخيال عنده هو أساس الفكر بل هو طبيعته ذاتها، وجرى الحديث لوصف المنحى العام لتطوّر فكره وفلسفته.

(*) سلام ميخائيل عيد: باحثة من سورية، تهتم بالترجمة، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

وكـذلك لوصف الفتـرة الأخيـرة كلّهـا من حيـاته، عن «اهتـداء إلى الخيالي» (ج - غاجييه ١٩٦٩). وقد فسحت مفاهيم باشلار في الخيال المجال لدراسات كـاملة نسبياً، لا مجال هنا للبـحث في تلخيـصهـا أو في تفحّصهـا، وسنكتفي بما يهمّنا من وجهـة النظر الفلسفية، وسنختصر في حديثنا عن الخيال أكثر من اختصارنا في الزمان والفكر.

لنبدأ بتوصيف الدراسات التي كرّسـها بـاشلار للصور ولنتـاجات الخيال الشعري أو الخيال الحالم. ويجب التأكيد على أنّها سيقت من وجهة نظر عقلانية نسبياً. وهي تنفّذ مناهج عقلية للتصنيف وللتحليل النقدي، وتستخلص أنواعاً ومجموعات (صور الماء والهواء والتراب والنار): تبحث عن قوانين الجمع والتطور والتحول وتصفها. وقد وضّح م. مانسي (١٩٦٧) وف. تيرين هذه الممارسة العقلانية مطولاً. وقد ميّز الأخير بين ثمانية مناهج مختلفة لدى باشلار وحللها وكرس القسم الأكبر من عمله لدراستها. وسنقتصر على ذكرها لنعطي فكرة عنها:

١-منهج القـراءة، ٢-المنهج المصنف: مـوضـوعـاتي أو علمي، ٣-منهج مسـتوحى من الرياضيـات، ٤-منهج تحليل نفـسي، ٥-منهج بنيـوي، ٦-منهج تحليل ايقـاعي، ٧و٨ منهـجان ظواهريان، إنّهـا متـمـايزة ولكنّهـا تتبارى على الأغلب. ويجب أن نشير عابرين إلى أنّ باشـلار كان يُشكّل ملفات، مجموعات منهجية حقيقية، حيث كان يُظهر الصور الشعرية والأدبية التي يلاقيها في قراءاته كثيرة العدد. بهذا الخصوص، يجب الكلام على مقدار اختلاف أبحاثه عن التأملات الفلسفية في غرفة لبيرغسون أو لسارتر، اللذين اهتما أيضـاً بالخيال، من الخطأ إذاً أن نستهين بهـذا المظهر العقـلاني لجميع دراسـاته المحسوسة حول الصور التي لا نستطيع، للأسف، أن نتتبّعها هنا، حتى لكي نعطي فكرة عنها، وذلك بسبب من توجه عملنا. ولكن لا يجب أن يغيب عن ناظر هذا التحقيق الطويل «على أرض الواقع»، إذا استطعنا أن نقول ذلك، الذي أكب باشلار عليه، والذي يُماثل بدقة

حقيقة أنه كي يُشكل ابستمولوجيته قد دخل بثبات «إلى مدرسة العلم».

ونفيد أيضاً بمعرفتنا في أي سياق من الكلام يدخل باشلار إذ يؤلف نظريته في الخيال، ربما حفزته على ذلك، من وجهة النظر الفلسفية، ملازمته لأعمال بيرغسون والمكانة التي يعطيها الأخير لعدة صور، وعموماً معاكسة الحدس بالتصورات، الحدس الظاهر بالصور. كذلك فإنّ نمو علم الظاهرات المستوحى من هسرل في الفلسفة الفرنسية لتلك الفترة ـ ١٩٣٠ - ١٩٤٠) قد لعب، بالتأكيد، دوراً كبيراً. في الواقع كتب سارتر دراسته الأولى في الخيال عام ١٩٣٦ ويساعدنا ف. بير على أن نرى في الأعمال السجالية لباشلار وسارتر حرباً كلامية استمرت طوال سنين الأربعينات (بير ١٩٦٧، ١٥٣ - ١٦٥). لكن باشلار نفسه اصطدم، في أعماله في الابستمولوجيا العامة والفلسفة، بالمسألة التي تطرحها النظريات العلمية الجديدة أكثر فأكثر، مسألة دور ووظائف الصور والاستعارات في اللغة العلمية، ونرى أن مقال د. لكور عن الاقلال من الاستعارات لدى باشلار[1]، يُظهره في نزاع مع هذه المسألة منذ أعماله (١٩٣٠ - ١٩٣٢). وتتفحص محاولته تصنيف «الحدوس الذرية» هذه المشكلة مباشرة، وهكذا فإن جميع المفسرين الذين درسوا، عن كثب، نظرياته في الخيال (ف. بير، م. مانسي، ج. غاجييه، ف. تيرين) قوّموا عالياً اهتمام باشلار بالخيال، يشير ج. ك. مارغولان (١٩٧٤، ٤) أيضاً إلى أن هذا الاهتمام هو في صميم مقال ذي اسلوب مدهش جداً: «العالم نزوة ومُصغَّر»، صدر في ١٩٣٣ - ١٩٣٤ حيث نقرأ «العالم هو مُصغَّري» و«إن صورة العالم هي الصورة الأفضل تركيباً والأكثر هشاشة في وقت واحد لأنها صورة الحالم، الإنسان الناجي من الهموم القادمة». ويبقى أنه إذا كانت الموضوعات الكبرى الأخرى في فلسفته قد تحددت في وقت مُبكر أكثر، فإن تلك المتعلقة

(١) د. لوكور: «الابستمولوجيا والشاعرية» (دراسة حول الإقلال من الاستعارات لدى

بالخيال لم تتأكد، ومن ثم لم تتطور إلا ببطء أكبر، أي في مرحلة ثالثة من تشكيل فلسفته. وقد ظهر تشكيل الفكر العلمي والتحليل النفسي للنار، قبل لوتريامون، بمثابة شهادة ميلاد لفلسفة الخيال هذه، وأدهشت أولئك الذين سبكوا صورة باشلار الابستمولوجي الصرف التي انتقلت إلينا، والسبب في ذلك هو بلا شك أنهم لم يقبلوا أو لم يروا ولم يفهموا فلسفته. ولكن تتأكد تماماً ضرورة أن «عُكُل نفسياً» «صورة» باشلار هذه، إن جاز قول ذلك، لكن وبكل الأحوال أن تُصحح.

ونتابع دهشتنا من باشلار «عقلاني» حلل وطارد تأثير الصور في كل معرفة موضوعية وقد جعل من نفسه «فجأة» مُغني الخيالي -من مُنْظَر للفكر العلمي المعاصر، المكان نفسه للتجريد الأكثر تقدماً، يُكب على الشعراء وعلى بناء فلسفة الحلم. ولكن برأينا، نحن الذين درسنا لتونّا فلسفته في الزمن والفكر، فإن هذا التوجه ليس سوى تعميق وتوسيع لفلسفته. من جهة أخرى فإن المفارقة ليست إلا نصف ظاهرة إذا أردنا أن نتبين جيداً أن الفلسفة الحديثة كلها قد دُعت بأشكالها العقلانية (الديكارتية) والاختبارية والنقدية، إلى أن تضم إلى عقيدة العقل عقيدة الخيال، وتشكلا معاً عقيدة الفكر الانساني. إن للذاتية قوانينها. ونجد عقلانية باشلار العلمية متممها في ميتافيزياء للخيال حيث تجهد لحل مسألة كانط القديمة: فك رموز سر النفس الإنسانية «إن التخطيطية هي فن مُختبئ في أعماق النفس الإنسانية». نعلم أن الخيال برأي كانط هو الذي يُخطط تصورات الإدراك الصرف. ويصل باشلار أيضاً إلى نظرية في «النفس» (نظرية «الوعي» العلمي، في شاعرية المكان وشاعرية حلم اليقظة.

ونعرف النمو المُعتبر الذي أخذته لديه هذه الدراسات للصور وللشعر، إلى درجة يجب معها اعتبارها بأهمية الدراسات التي كرسها للابستمولوجيا وللفلسفة. وأدى به تحقيقه لهذه الدراسات إلى فحص عدة تطورات ثقافية في عصره. يكفي أن نتذكر اهتمامه بالسريالية وبالشعراء

والكتاب المعروفين أو المفهومين قليلاً مثل لوتريامون وبو ورامبو ومالارميه وايلوار من بين مئات آخرين كرس نفسه لهم. لم يجعل باشلار من الشعر وحده موضوعاً لأبحاث أدبية وفلسفية ومنهجية، فإذا لزم الأمر فإن الأدب الروائي وحتى الفنون الأخرى، الرسم والنقش كانوا يشغلون تفكيره. وينتهي به الأمر إلى تشكيل فريق واسع كانت أجزاؤه المعروفة أكثر هي أعماله الشهيرة حول «العناصر» (النار، الماء، الهواء، التراب). وبسبب حصر اهتمامنا بفلسفة الخيال التي يبنيها على هذا الأساس لن نقول عن ذلك سوى كلمة سريعة وبالحاصل خارجية تماماً.

وعلى العكس من نظرياته في الزمن والفكر، فقد استرعت نظرياته في الخيال الاهتمام بطريقة متفاوتة، مما أسهم في إعطاء النظرة المشوهة لمجموع فلسفته والتي نفتدها ليس لأن هذا الجزء من عمله لا يستحق هذه الأعمال المعمقة التي كرست له. ولكن التقديم الذاتي بالضرورة الذي كان باشلار يقوم به لمجموع أعماله المقسمة إلى سلسلتين لم يكن سوى صدى للصورة التي عكسها له معاصروه عنه نفسه، مصغرين أعماله الفلسفية. تكاثر ذلك وحفر الخندق بإتقان.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهكذا نشأ وتأبد فهم مقسم بعمق لأعماله. سعى الفلاسفة إلى تجاهل، أو انهم لم يعودوا يلحظون أبداً، الارتباطات الواقعية والتلاحم الكبير لفكره الفلسفي. يشيرون إلى وحدة مبهمة متوارية يشكون بوجودها دون أن يحددوها جيداً. وهكذا يؤكد. داغوينيه (١٩٦٥، ٥٠- ٦٠)، وج.ك. مارغولان (١٩٧٤، ٣١)، ول. لوكور (١٩٧٤) هذه الوحدة ولكن كتكاملية أو كإشكالية مضمرة يجب علينا استخراجها فيما بعد. ولكن باشلار نفسه لم يفكر فيها، ويبدو لنا إذاً أنه بالرغم من التأكيدات العديدة التي حافظ فيها بعناية على التمايزات، كان غالباً ما يؤكد ويزيد من العمق على وحدة فلسفته. ونحن أيضاً لا نستطيع أن نبحث عن التناقضات في هذا التقسيم الثنائي لنتاجه وللأعمال المتابعة أساساً في مجالين

منفصلين، وإنما كما قدر د. لوكور فإن هذه التناقضات هي في صميم أطروحاته الفلسفية الأساسية.

إن هذا الموضوع ليس بلا أهمية للحكم على مدى أعمال السير الجارية على أعمال التحليل والنقد الأدبيين وعلى نظرية الخيال لدى باشلار. في الواقع إن مؤلفي هذه الأعمال قد اقتيدوا إلى الإشارة إلى الطابع المنهجي جوهرياً للتحليلات الباشلارية، وإلى بخس محتواها النظري قيمته، مع التأكيد، بالعكس، على المحتوى العياني. لنلاحظ أنه، بالتناظر، يجري الاعتقاد بأن ابستمولوجيته تقتصر أيضاً على استخراج فنون التعليم المنهجية (الابستمولوجية) التي تحتويها العلوم حيال الفلسفة، كما لو أن باشلار لا يقوم بذلك عمل فلسفي. وهكذا يمر المحتوى النظري لفلسفته فلا يُرى. والسبب في ذلك هو تقسيم أطروحاته الفلسفية سواء كان ذلك طواعية أو لا، بوعي أو بغير وعي. وهكذا نتمسك خصوصاً بجدة سمعاه وبنتائجه الثورية. يرى بعضهم أن الجوهري هو منهجه في التحليل النفسي المُدخل في الابستمولوجيا أو في النقد الأدبي، أو أنه منهجه الظاهراتي (ف. بير - ك. رامنو، ج. غاجييه، ج. ك. مارغولان)، أو أيضاً منهجه في النقد الأدبي (م. مانسي، ڤ. تيرين)، وحتى إن جرت الإشارة إلى عدم كفايتها (م. مانسي). ويتحدث الآخرون عن منهجه البنيوي، أو عن تعريفه لنزعة انسانية جديدة (ڤ. تيرين، ص١١٣ - ١١٩، passim). إن هذا الضوء المسلط على المنهجية كما على الابستمولوجيا والتساؤلات التي تدور حول هذا التنفيذ للمناهج الجديدة وحده تقريباً، يُقنّع طريقة تفكير باشلار الميتافيزيائية بعمق، ومفترضاته المثالية المُدخلة على أساس هذه المناهج نفسه. ويحمل غنى المحتوى والمواد المُعالجة وتطبيق المناهج التي يمكن وصفها بالعقلانية بعدة جوانب، القارئ مع المفسرين على قبول أطروحاته الميتافيزيائية حول الخيال. إنه أخذ لفلسفته الجمالية من جانبها «الابستمولوجي».

ويتحدث باشلار نفسه عن «ميتافيزيائه في الخيال». إن هذه الميتافيزياء هي المصدر الحقيقي لعلم النفس الذي أقر به تماماً غ. كانغيلم (١٩٦٨، ٢٠٣-٢٠٦) وفيما بعد د. لوكور (١٩٧٤، ١١١-١١٧). وكتب ج. لسكور أيضاً: «صحيح أن عمل باشلار كله ميتافيزياء وأن اعتبار الخيال المدروس فيه مفهوماً سيكولوجياً، ذلك المفهوم الذي دُرس بين الإدراك والذاكرة، في الكتب المتخصصة، يعني عدم فهم أي شيء في عمل باشلار» (١٩٦٦، ١٤١) ويقول ج. ك. مارغولان في السياق نفسه: «كي نبقى أوفياء لأطروحتنا حول الوحدة العميقة للفلسفة العلمية وللفلسفة الشعرية لدى باشلار. . . يجب أن نسلم سريعاً بوجوب أن نبحث عن صلة الوصل فيهما وأن نربطها في نظرية مُفارقة للخيال الخلاق». لنحاول الاتجاه مباشرة إلى الأطروحة المركزية لهذه النظرية. إن الخيال بالنسبة له هو الوظيفة الروحية الأمثل، تلك الأولى الأصلية والأصيلة[1] في وقت واحد. إنها تعرف الخيال: «الخيال هو في النفسية الإنسانية تجربة الانفتاح نفسها، تجربة الجدة نفسها». إنه «وظيفة اللاواقعي» ويفصلها باشلار بطريقة مطلقة عن وظيفة الواقعي، رافضاً بذلك كل تحديدية سيكولوجية، بالأحرى كل تحديد للنفسية بشيء آخر (الحيوي، الاجتماعي، التاريخي، الطبيعي). «الخيال هو. . . عالم ثانٍ نفسي». لنستشهد أيضاً بواحد من أوضح المقاطع في هذا المجال: «يمكننا القول طواعية إنّ وظيفة اللاواقعي هي الوظيفة التي تنشط فعلاً النفسية، بينما وظيفة الواقعي هي وظيفة إيقاف، وظيفة كبح، وظيفة تختزل الصور إلى درجة إعطائها القيمة البسيطة للإشارة. ونرى جيداً أنه إلى جانب معطيات الحس الآنية يجب فحص إسهامات الخيال الآنية». لدى قراءة مثل هذا النص، نجد فيه صدى لمعارضة بيرغسونية معروفة جيداً، المعارضة بين الزخم الحيوي وبين جمود المادة. ولكن كما رأينا فالخيال،

(١) يوضح ف. بير بهذه التوسيمية المضاعفة مفهوم الصورة الديناميكية لدى باشلار «توجد صور

برأي باشلار، ليس من نظام الحياة (لا الحياة الحيوية ولا اليومية) إنه ينتمي إلى نظام حياة روحية صرف. ،نجد أن ب. كييه كان دقيقاً جداً عندما قال لنا: «إن الخيال الباشلاري هو الحدس البيرغسوني» (١٩٦٤، ١١٨). إنّ الخيال هو إذاً وظيفة صرف، وبما أنه كذلك سيخضع نفسه لقوانين عدة، ولكنه، بالقدر نفسه، القدرة أو فعل التجاوز لكل قانون ولكل تحديد. إنه إذاً من طبيعة متناقضة. إنه جذر الفكر، الوظيفة التي من خلالها يتشكل الفكر في كل مجال (إدراك، ذاكرة، عقل، اختراع، خلق). إن كل صورة هي لحظة خلاقة، هي انبثاق، وبالعكس إن كل لحظة خلاقة (وكل لحظة هي كذلك بالتعريف) هي صورة جديدة. ويتحدث باشلار في هذا الاتجاه عن تفاضلية وجدة وعن خيال خلاق. يقوم بذلك على نحو أكثر مثالية من بيرغسون إن أمكن. بما أن للخيال وظيفة غير موقعنة يستخرج باشلار هذه الأطروحة: لا يصدر الخيال عن الواقع، بل يذهب إليه. ويدافع عن هذه الأطروحة منذ مقالته (١٩٣٣ - ١٩٣٤) عن «العالم نزوة ومُصغَّر»، وخاصة منذ مقالته لوتر يامون ١٩٤٠ حتى شاعرية ڤونيكس[١]:

«يبتكر الخيال أكثر من أشياء ودراما، يبتكر الحياة الجديدة، يبتكر الفكر الجديد». في هذا المنحى يجب أن نفهم أنه يرى: تماماً كما تتشكل عقبات المعرفة الموضوعية من مركبات صور، كذلك فإن كل موضوع هو موضوع مُتَخيل. ولنتذكر ان مادة البحث في المعرفة التقريبية كانت «ملاذاً خيالياً». وكذلك الأمر بالنسبة للذرة، فليس لدينا سوى حدوس هي «أشكال نوضح أفكارنا من خلالها، أو صور».

فالخيال إذاً يلعب في كل مجال دوراً أولاً وأساسياً: إن العلم الأكثر تقدماً يختزل الصور ودور الخيال، ولكنه لا يُلغيها. إن ذلك مُحال من حيث المبدأ. كل «عالم» مُتخيل «الخيال هو الكائن بالذات، الكائن المُنتج لصوره

(١) عمل كان قيد الانجاز عند وفاته عام ١٩٦٢.

ولأفكاره». سيكون المصير الكوني، الوظيفة الكونية للخيال واحدة من الأطروحات الأساسية عبر أعمال باشلار كلها. يبدو ذلك بوضوح تام في أعماله الأخيرة (مثلاً في شاعرية حلم اليقظة الفصل٥ ص١٤٨، «حلم اليقظة والكون»). «في محور فلسفة تقبل الخيال كمملكة أساسية، يمكن القول بأسلوب شوبنهاور: «العالم هو خيالي». ويمكن أن نعدد حول هذه النقطة الدلائل على أنه عند باشلار ليس لخيال القارئ، وكذلك لخيال الشاعر، خيال «الحالم بالكلمات» (شاعرية حلم اليقظة باب١ ص٢٥-٤٧) سبباً نفسياً أو أي سبب واقعي: «هنا لا يُحتسب ماضي الثقافة... وتصبح فكرة المبدأ، فكرة (الأساس) مُخربة». ليس للعمل الشعري ماض... وعندما سنُشير إلى علاقة صورة شعرية جديدة مع نموذج أصلي نائم في أعماق اللاوعي، علينا أن نوضح أن هذه العلاقة ليست، بحصر المعنى، سببيّة. لا نخضع الصورة الشعرية لدفعة. ليست صدى لماض. إنما على العكس: فبانفجار صورة يرن الماضي البعيد «بالأصداء» (شاعرية المكان -١-٢). نرى أن الخيـال برأي باشـلار هو مكان تطبيق نظرية الزمن. ولنلاحظ لدينا هنا أيضاً مثالاً على التناقض الميتافيزيائي الذي وضع باشلار نفسه فيه: إن معارضة «الصورة الجديدة»، الجديدة قطعاً، للصورة النموذج الأصلي، والديالكتيك الذي سينشره بلا نهاية بين هاتين المُرافعتين، هو التطور نفسه لهذا التناقض الأولي. لأنه يرى أنه توجد صور مُحركات عقاقيرية نفسيه psychotropes، صور ذات امتياز تُحرك النفسية أكثر من غيرها، أمهات صور أصلية وأصيلة فعلاً. إن الإلهام الجوَنجي هو الخيط الهادي لتتبع خط فكره. (يشير ب. كيبيه إلى ذلك جيداً عام ١٩٦٤). لنلاحظ أيضاً أنه، برغم ما يقوله في الصفحة الأولى من شاعرية المكان، يتطلب الفهم الجيد للصور «ثقافة» وهو نفسه برهان على ذلك. كذلك فإن نظريته كلها تحيا بالتوتر الذي يُدخله بين تعريف الصور كجدة جوهرية ومُطلقة، وبين تعريف قوانين الخيال. ولكن إذا كان الخيال يخضع لقوانين

(راجع م. مانسي الذي فهرسها ١٩٦٧، ١٦٣-١٦٧)، فإنها قوانينه الخاصة. فهي تُعرف جوهرياً خيالاً ديناميكياً أكثر تحريكاً. إن الصور الجيدة هي مُحفزات صور، رموز حسابية حقيقية، بالمعنى شبه الرياضي للكلمة. ويضم الخيال الديناميكي إلى الخيال المادي، خيال العناصر الذي يعارض به التعريفات الكلاسيكية للخيال الصوري (تعريفات تقود إلى دراسة صورية للأعمال الأدبية). ويُعطى الخيال إذاً حيوية بدينامية «ذاتية التولد»، متحررة من جميع التحديديات ومن كل السببيات التي تصبح «تابعة». «لم تعد الإحساسات سوى أسباب موجبة . . . إن السبب الحقيقي لمد الصور هو فعلاً السبب المُتخيل (التراب وأحلام الراحة ص٨٢).

في هذه النقطة، يجب لفت انتباه الفلاسفة إلى نظرية للسببية تمتد جذورها إلى البعيد إلى أرسطو، وهذا ما يُعبر عنه ف. بير بالطريقة التالية: «قد يكون من الخطأ أن نرى خاصة في باشلار مُجدداً، على صعيد الخيالي، لنظرية العناصر الأربعة. ولكن يمكننا أيضاً القول إنه أعاد، بمرحلته التحديدية، نظرية أرسطو في المسببات الأربعة، ويضم إلى السبب الصوري الذي كان ذا امتياز قبله، السبب المادي بتحليله النفسي العنصري، وإذا كانت دينامية الخيال تلعب دور علة فاعلة فإن العالم الذي يسعى حلم اليقظة والصورة إلى خلقه هو علة غائية للخيال النشيط». الفرضية مغرية، تفتح الطريق لأبحاث، ولاسيما إذا تذكرنا التحليل والنقد الباشلاريين للسببية الفيزيائية وللسببية الفكرية في ديالكتيك المدة. إن فلسفة الفعل وسيادة السببية الصورية، الكل يشير هنا إلى مركز فلسفة باشلار التي من الهام جداً تعميقها. سنترك هذه المسائل مفتوحة.

ومهما يكن لن يستطيع أن يأخذ بالحسبان وظيفة اللاواقعي، هذه الحرية المتعالية للخيال والفكر. في أسلوبه، يمكننا القول إنّ هذه الوظيفة للاواقعي، هذا الخيال، يغزو قسراً حقل النفسية والثقافة كاملاً. ونفهم أن

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

أ. سوريو إذ يعطي رأيه في جماليته، قد استطاع تقدير أن باشلار كان: «مثالياً أكثر من أكثر مثاليي الجماليين، بنديتو كروس[1] ويُعبر أ. سوريو عن فكرته فيكتب: «إن المادة التي تُحدثنا عنها هذه الجمالية والتي ترغب وتُعلن أنها أكثر تنبهاً من غيرها للسبب المادي، التي غالباً ما ينساها الجماليون ليست تلك المادة الملموسة التي يعالجها ويروضها الفنان في الصراعات الحيوية للعمل الخلاق، إنها فقط مادة محلوم بها». وإذا تبين أن التحليلات الابستمولوجية التي تمت عام ١٩٢٧ تستند، في خلاصاتها الأساسية، إلى مُفترضات فلسفية مثالية يمكن وسمها في عدة مواضع مُحددة تماماً حيث كان باشلار يُدخل انعطافات وانقلابات نموذجية، نرى أن الشيء نفسه موجود في علم الجمال وفي فلسفة الخيال. ولكن هل يُجدي الإصرار عندما نرى العلاقة الوثيقة الموجودة بين فلسفته في الزمن وبين فلسفته في الخيال؟ ألا يبدو واضحاً أنه يسعى إلى الأهداف المثالية نفسها في الابستمولوجيا العامة وفي علم الجمال العام؟ أوليست تلك أهدافاً كلها مثالية؟

http://Archivebeta.Sakhrit.com

منذ ذلك الوقت، يجب أن نحمله على محمل الجد عندما يتحدث عن «إمكانية» (لاحظوا التلوين المُدخل هكذا) «صياغة ثورية كوبرنية للخيال»، مع التقيد بعناية بالمسألة النفسية للصفات المتخيلة (التراب وأحلام الراحة، ص٨١) إنها «الثورة الكوبرنية» ذاتها التي كان يحققها مع التقريبية approtimationalisme في الابستمولوجيا أو فلسفة المعرفة. عندما يكتب «لا يوجد واقع سابق للخيال الأدبي، لن تأتي الصورة الأدبية لتكسو صورة عارية ولن تعطي الكلام لصورة خرساء. الخيال يحدثنا عنها وتحدثنا أحلام يقظتنا، وتُحدثنا أفكارنا... إنها انبثاق الخيال» (الهواء والأحلام، ٢٨٣). يجب إذاً أن نكون حذرين جداً: فالرنات التحليل نفسية التي يمكن «رؤيتها»

(١) سوريو «جمالية غاستون باشلار» تحية إلى غاستون باشلار حوليات جامعة باريس ١٩٦٣،

فيها، والتفسيرات البنيوية التي يمكن لصقها على مثل هذه النصوص، تُقنع وتوسع المعنى المثالي الذي يشير إليه سياق الكلام كله لفكر باشلار: إن مثل هذه المقاطع تعني أن الفكر هو الذي يقود المادة وأن الانسان في إبداعاته يضع نفسه وراء كل تحديدية بما في ذلك النفسية. الفكر هو انبثاق. . . خارج الخط الحيوي. ثمة موازاة لمصادر الخيال اللاواعية (الرغبة لدى فرويد). وأيضاً فإن لأفضل المفسرين الحق بأن يشيروا، مروراً، ولو على استحياء، إلى أن باشلار بعيد عن أن يعارض هدف بيرغسون الميتافيزيائي بل على العكس فقد كان يسعى إلى تحقيقه في سياق مُجدد. ومن جهة أخرى اهتم بأن يقول ذلك لنا هو نفسه عندما يشرح لنا عام ١٩٤٣ أن هدف فلسفته في الخيال والإرادة هو «تكثير البيرغسونية» (الهواء والأحلام، ٢٩١) وقبل ذلك ديالكتيك المدة. . . (الهواء والأحلام، ١١٦). وكذلك تحدث عام ١٩٣٣ عن «توسيع البيرغسونية». إن المقطع الأول كله من القسم الثاني من خاتمة الهواء والأحلام (١٩٤٣، ص٢٨٩-٢٩١) جاء تحت تأثير الإشارة المُلحة لهذه البيرغسونية المُكثرة. إذاً فعندما يكتب ف. بير «إنه ليس بيرغسونياً إلا في كتبه الأخيرة» (١٩٦٧) يبدو لنا أنه يُنقص الحركة المستمرة لفكر باشلار والأهداف الحقيقية التي يطرحها على نفسه ويصل إليها: في الواقع، دائماً عندما يتخذ باشلار موقفاً تجاه الفلسفات الأخرى ينبثق في حالتين: ١-إعلان الانفصال والنقد، حرب كلامية مفتوحة، الخ. ٢-استعادة تلك الاشكالية والحلول السابقة، في مبادئها على الأقل. تلك هي الحال مع فلسفته في الزمن ومع إدراكه للفكر وتحليلاته للخيال. إنه يعيد، بطريقة تبدو ظاهرياً مضطربة، انتاج الحلول الأساسية والتقليدية في المثالية المهيمنة في الفلسفة الفرنسية منذ بداية القرن التاسع عشر. يقطع ولكنه يبقى داخل الإشكالية نفسها. في حالة الخيال نلحظ أنه في الواقع يعمق المعارضات التي كانت الفلسفة المثالية تعيش عليها: المعارضة بين الخيال والفعل، بين أنشطة الفكر والحياة، بين الحاضر (الحالي والفعل) والماضي (التاريخ). ويحافظ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

على الفوارق الميتافيزيائية في صميم تحليلاته الملموسة التي تبدو غالباً كما لو أن لها محتوى مادياً جداً. نستطيع إذاً أن نؤيد ل. برنشفيغ في حكمه: إن القطب المُسيطر مُعين بوضوح، إنه المثالية.

إن خاتمتنا واضحة، نجد التوتر نفسه والتناقضات الأساسية نفسها في فلسفة الخيال وفي فلسفة الزمن. لنبرزها جيداً. تقوم فلسفة الزمن، من جهة، على قبول المفاهيم الجديدة للنظريات الفيزيائية حول البنية اللااستمرارية للمادة وللطاقة وللمكان وللزمان.. الخ في مستوى معين من معرفة الواقع الفيزيائي الخارجي. ومن هنا المحتوى المحسوس والعلمي والمادي لقسم كامل من الملاحظات (عمليات التفكير) الباشلارية حول الزمن والمكان، الخ. ومن هنا أيضاً مدى نقده للبيرغسونية ولكل المفاهيم الاستمرارية للزمن وللمدة الخ (راجع نقده للزمن كشكل مُفارق قبلي وفقاً لكانط، ديالكتيك المدة ٢٥). ولكن ومن جهة أخرى، يتبين لنا أنه قام «بقفزة» ميتافيزيائية في «حدس» مطلق: حدس اللحظة. كان إذاً يحول معارف علمية نسبية إلى أطروحات مُطلقة يدافع عنها منهجياً على صعيد ميتافيزيائي بين ويضفي عليها قيمة عالمية. يقول أن لا استمرارية (الزمن المأخوذ بذاته) مطلقة (إنها كلماته الخاصة: «سمة، حتماً لا استمرارية للزمن»، حدس اللحظة، ٣٨). ويقوده ذلك إلى عقيدة مثالية في الحرية والفكر: نظرية الزمن العمودي، شكل مستقل عن كل مادة، ومن هنا سلسلة كاملة من الأوهام التفكرية: تركيب داخلي للحظة النقطية، للسيكولوجيا المتصاعدة، الخ.

إذاً ماذا نستنتج من فلسفة الخيال؟ تكرار لتسلسل الأفكار نفسه، من جهة، دراسة ملموسة للصور في جميع المجالات حيث تطبق اللغة، اللغة المكتوبة، اللغة المقروءة، أحلام حول الكلمات، دراسات نقدية للألفاظ المزخرفة أو المجازية التي تستعملها اللغة العلمية. تقبع صور متبقية وإمكانات مجازات وعقبة فعلية وفكرية في كل تصور علمي عندما يُعبر عنه

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بكلمات. وينتقل باشلار من هنا إلى دراسة دقيقة وملموسة، «مادية»، للصور بشكل عام، لكن مجال الاصطفاء هو الشعر. وهذا الأخير يُحطم اللغة المألوفة، ويُعيد الصور الفعلية إلى حركيتها، إلى إبداعيتها، يجعل الكلمات تحلم: تلك جميع العلاقات والتحولات الخيالية متحررة، كل التوافقات الممكنة، مواد وأكوان متُخيلة بنقاء. وهكذا ينفتح باشلار على طرق التعليم الأكثر حسية للكتابة الشعرية التي تستخدم هذه القدرات.

ولكن نرى أن باشلار قد استحوذ على الاكتشافات الحديثة للشعر وباشر، هنا أيضاً، تفسيراً ميتافيزيائياً أو بالأحرى كما يقول أحياناً «ما وراء شعري» Métapoétique - لهذا النشاط للخلق الشعري. يرى فيه التعبير عن نشاط «صِرف»، فعل خيال متُعال أو مفارقي، أحادي التولد، حر الخ. يرى فيه قوة التحرير نفسها. ولملء الفاصل الذي أقامه بين خيال معُرف على أنه تحرير مطلق وبين صور مُنتجة حسياً في أعمال محددة تاريخياً (رامبو والسريالية، الخ) والتي لا يفحص منها معناها الثقافي أو الاجتماعي وإنما المعنى «النفسي» فقط، باشر بإنشاء «خارق مفارقي»، مشروع رومانسي قديم لنوڤاليس[1]. يود أن يكتشف قوانين هذا الخيال الصرف: وهنا أيضاً يسعى وراء أهداف تفكرية بنقاء. وتجنيب «أحلام حول الحلم» (موضوع البابين الأولين من شاعرية حلم اليقظة و«كوجيتو» الحالم) على السيكولوجيا المتصاعدة للكوجيتو العلمي.

إن خطابيه الأساسيين (الابستمولوجي والجمالي) هما أكثر من متماثلين: من وجهة النظر الفلسفية لا يوجد سوى خطاب، إنه الخطاب الفلسفي المثالي. إنها فلسفة للفكر حقيقية على مستوى زمنه. ومن هنا

---

(١) ج. ليسكور: يكتب واحد من أصدقائه الأكثر معرفة به «قد يمكن لنا أن نقرأ شاعرية الحلم كنقد للخيال الصرف. وقد فضل باشلار، على هذا العنوان عنوان «الخارق المفارقي» fantas-tique transcendentole الذي يستعيره أحياناً بشراهة من نوڤاليس. يستشهد من نوڤاليس:

جميع التوافقات التي يمكن أن نجدها في مختلف أجزاء أعماله. وذكرنا أن ف. داغونيه يتوقف عندها في عمله الصغير للتقديم السريع ويكرس لها قرابة ١٥ صفحة تشير إلى أهمية المسألة. وتظهر جيداً ملاحظته الطويلة رقم (٢) في الصفحات ٦٢- ٦٥ خاصة أنه يتردد في الكلام عن فلسفة لدى باشلار «في نهاية عمله ينمي باشلار الفلسفة ثنائية القطب وفلسفة الثنائية الصرعية Anima وAnimus ليلاً ونهاراً، توتر التنظيم واسترخاء الراحة السعيدة. . . ويضيف ف. داغونيه المأخوذ بنوع من الندم: «إنّ تطور المفردات والمسائل وحده يشهد دائماً لصالح موازاة مستمرة: لا يمكن للفصل النهائي، الصحي، منهجياً، أن يغمر التطابقات الحية، وأن يمنع الاتصالات. يعكس العالمان أحدهما الآخر، ويسم أحدهما الآخر بميسمه بالتناوب. . . ثمة إذاً تيار دائم يربط القطبين المتباعدين والمتضادين. كيف يمكن أن نصف وصفاً أفضل التناقض الداخلي لميتافيزياء باشلار ولمواقفه الفلسفية الميتافيزيائية والمثالية. إن ثنائية العمل الشهيرة ليست سوى تعبير عن استحالة التغلب على التناقض بين الأطروحات الميتافيزيائية وبين محتوى رغب في أن يكون ملموساً إلى أبعد حد وأن يشمل المحتويات العلمية والثقافية لعصره. إن إزدواجية العمل، أو بالأحرى تعدديته (ليس للعمل الابستمولوجي أو للعمل الجمالي تلك الوحدة الجميلة التي يتحدثون عنها»، هي تظاهر لترجمة تحت شكل مثالي وفي أطروحات مثالية لمحتوى ملموس وبالتالي مادي. إن مجاهرة باشلار بالمثالية قد رُددت في كل مكان، وقد أكد عمله كله على نقل طرائق التعليم المادية الجديدة التي جاء بها القرن العشرون في عدد من المجالات إلى خطاب مثالي وإلى فلسفة فكر.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

نظرية «الغموض» في النقد العربي القديم

د. تامر سلوم

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بشار بن برد هو أول من وصف، على الصعيد الفني التحول في الحساسية الشعرية العربية. سئل مرة: «بم فقت أهل عصرك في حسن معاني الشعر وتهذيب ألفاظه؟ فقال: لأني لم أقبل كل ماتورده عليّ قريحتي ويناجيني به طبعي ويبعثه فكري. فنظرت الى مغارس الفطن ومعادن الحقائق، ولطائف التشبيهات، فسرت إليها بفهم

د. تامر سلوم: باحث من سورية، استاذ البلاغة والنقد في جامعة تشرين.

جيد، وغريزة قوية، فأحكمت سبرها، وانتقيت حرّها، وكشفت عن حقائقها واحترزت من متكلفها، ولا والله ماملك قيادي قط الإعجاب مما آتي به[١].

من هذا الجواب نستخلص بعض علامات التحول، منها أن الشعر صار فناً، أي أصبح لدى الشاعر، بالإضافة الى هاجس التعبير، هاجس جديد هو كيفية التعبير. فلم يعد الشاعر «يقبل كل مايناجيه به طبعه». ومنها أن الشعر صار نظراً في الحقائق أي صار موقفاً. ومنها أن للشعر، باعتباره فناً، خاصية جوهرية هي التجاوز المستمر والتطلع الى آفاق أكثر اتساعاً وجدة، فلا يملك قيادَ الفنان «الإعجاب بما يأتيه»[٢].

إن بشاراً يزعزع مفهوم الطريقة الشعرية الموروثة، ويشكك في ثباتها وإذا ماقرأت شعره فإنه يباغت بصيرتك بتداخل الصور والمشاعر والرموز، وهو يضطرك الى أن تحمل الكلمات معاني لاتحملها أو لم تتعود أن تحملها. وقد يكون مصدر الاستمتاع بشعره هو أنك لاتستطيع أن تدرك معناه إدراكاً شاملاً، بل لعل مثل هذا الإدراك يفقدنا هذه المتعة. ذلك أن الغموض هو قوام الرغبة بالمعرفة ولذلك هو قوام الشعر. شعر بشار يبدو عليه الغموض ويسمح بقليل من التأويل. وصورته الشعرية الغامضة خلق خيالي لها قدرة على الكشف، تخلق من المحسوس فكراً، وتجد غير المرئي في المرئي، وهي لاتكتفي بالمحسوس بل تصعده وقد كان بشار حريصاً على تجاوز وحدة المعنى ووضوحه وامتناعه على اللبس وأن يؤلف شعراً يصح أن يحمل على دلالات متنوعة قال بشار:

وكـأن رجـع حديثهـا ... قطع الرياض كسين زهرا

من الجائز أن يكون لرجع الحديث أثر في إنعاش الجسم، وإحياء النفس ومن الجائز أن يكون في قطع الرياض المكسوة بالزهر معنى الأنوثة والأمومة مقترنتين. وشائع في شعر بشار وابن الرومي معاً هذا الضرب من الإحساس بخصب الحياة.. وبشار الشاعر يعرف أن الكلمة الملفوظة سر الحياة. يشير الى هذا السر حين يتحدث عن صوتها، فيما يتحدث عن

صوتها، وهو شاعر لأنه لايدرك سواه، ومايتخير الروض المكسو لأنه لايدركه على حقيقته، بل يتخيره لأنه يحمل معنى الدفء الذي يساعد الجمال والحياة الشابة على النمو . . هذا السرور بالحياة الغامضة يتردد في صورة الخمر وهاروت الساحر :

وكأن تحت لسانها هاروت ينفث فيه سحرا
حوراء إن نظرت إليك سقتك بالعينين خمرا
وتخال ماجمعت عليه ثيابها ذهباً وعطرا
وكأنها برد الشراب صفا، ووافق منه فطرا

وجسم هذه المحبوبة جوهر مصفى يرمز إليه بالذهب أو هو قد استحال الى عطر . كل أولئك يباعد بين هذه المحبوبة وكثافة المادة ويطلق حولها جواً من السحر . وكلما تأمل بشار لم يقنع بما انتهى إليه، لذلك ظل يتسامى ويثبت دفعة بعد دفعة . وفي البيت الأخير أصبحت محبوبتنا شراباً يذوقه المفطر فاجتمعت عنده نشوة الجسم والروح ! وكأن من العسير أن نتأمل هذه المحبوبة إلا بعد رياضة شاقة، فمحبوبته رمز للجوهر الذي يصعب تحليله(٣) .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إن الغموض والالتباس والصعوبة وكل وسائل التعبير الدائرية تؤلف جزءاً أساسياً من حساسيتنا بالشعر، والمهم هو أن الخلق الشعري ينطوي على شيء غير قليل من التعقيد والالتباس وفي هذا الضوء نفهم قول النقاد العرب المتقدمين عن بشار من أن نتاجه الشعري الأصل الأول للتحول ومناخه الأول وأنه «استاذ المحدثين من بحره اغترفوا وأثره اقتفوا»(٤) وفي رواية لأبي حاتم السجستاني أنه سأل الأصمعي عن أي الشاعرين أشعر : بشار أو مروان بن أبي حفصة؟ فقال الأصمعي : بشار . وعلل ذلك بقوله : «لأن مروان أخذ بمسالك الأوائل . . سلك طريقاً كثر سلاكه، فلم يلحق بمن تقدمه وأن بشاراً سلك طريقاً لم يسلكه أحد فانفرد به وأحسن فيه(٥) .

اللغـة الشعـرية عند أبي نواس وسيلة استبطان واكتشـاف وهو تيار تحولات يغـمرنا بإيحائه ورموزه. وتأتي جدة أبي نواس من تجاوز التقليد ورموزه القـديمة، من انقطاعه عن الأصل وإعادة تشكيل صورة العالم بدءاً من تجربته ومعاناته الذاتية كأن الأشياء هي التي تكشف عن نفسها في ذات الشـاعر فكل صورة رمز، والكلمـات جزء من حركـة النفس ومن حركـة الشيء وهكذا يخلق أبو نـواس عـالماً سـحرياً يسـيطر فيـه على الأشيـاء والأخلاق والعادات، خارج كل قمع أو كبت، سواء كـان اجتـماعيـاً أو دينياً[٦].

إن التـجربة النواسيـة تتم في مناخ من الرمز، حيث يبـدو العـالم والطبيعة مجتمعاً آخر تتحقق فيه، بقوة الشعر، أحلام الشاعر ولقاءاته مع نفسـه. إن هناك تشـابهاً بين الإنسان والطبيعـة، ومن هذا التشـابه يستمد الشـاعر مجازاته واستعاراته وكناياته وصوره، فشعره اكتشـاف للأشباه والنظائر وصفاته، والعالم وصفاته. الطبيعة في شعر النواسي غير موجودة بحدّ ذاتها ومن أجل ذاتها، إن وجودها وظيفي. فهي خزان لانهاية له من الأشباه والنظائر. فلكل شكلٍ أو حركة أو لون أو رائحة في النفس مايقابله في الطبيعة ويشابهه. هكذا تسيطر الروح على العالم يصير كل شيء فيه ظلاً لها ووسيلة لاتعود الطبيعة أشياء وموضوعات، بل تصبح رموزاً وكلمات وصوراً. تبطل الأشياء أن تكون امتداداً للطبيعة، لتصير امتداداً للإنسان[٧]. الرموز الشعرية التي يتكيء عليها أبو نواس تنقلنا بعيداً عن نصها المباشر. إنها تتيح لنا أن نتأمل شيئاً آخر وراء النص الشعري. إنها قبل كل شيء، معانٍ خفية وإيحائية تصدر عن الأقاصي في نفس أبي نواس، وتحملنا معها في رحيلها وتطلعها.

إنهـا نوع من العـودة الى البـراءة الأولى في الكلمـات، الى سـحرها الأصلي، أعني الى لغة مشحونة بهذه البراءة والسحر.

يلبس أبو نواس قناع المجون، والخمرة هي، له، بؤرة التحـولات:

إنها الرمز ـ المفتاح . سيضفي، إذن على الخمرة قدرة التحويل، قدرة الإبادة والإعادة، النفي والإثبات، سيساويها بالله، فهي القديمة التي لاتنسب الى شيء بل كل شيء ينسب إليها، وهي أمومة البداية والنشوء، وهي لذلك المعاد، وهي، فيما بين النشوء والمعاد، الحبيبة والحب.

ونقرأ في شعره، مثلاً:

خليلـي باللـه لاتحفـرا ... لـي القبـر إلا بقطـر بـل
خلال المعاصر بين الكروم ... ولاتدنياني من السنبل
لعلي أسمع في حفرتي ... إذا عصرت، ضجة الأرجل

كما نقرأ مثلاً

مازلت أستل روح الدن في لطف ... وأستقي دمه من جوف مجروح
حتى انثيت ولي روحان في جسد ... والدن منطرح جسماً بلا روح
لاتلمني على التي فتنتني ... وأرتني القبيح غير قبيح
قهوة تترك الصحيح سقيماً ... وتعير السقيم ثوب الصحيح

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وكما أن الله جوهر العالم، والعالم غابة رموز لأسمائه وصفاته وأفعاله، كذلك الخمرة جوهر وليست أشياء العالم إلا نسيجاً من المطابقات بين الخمرة وبينه. فهي النار، وهي كائن حي يرى وينطق، وكؤوسها مصابيح أو نجوم، وفواقعها جنادب تقفز بين الفيء والعشب، والمجلس الذي تشرب فيه، فلك يتم فيه الموت والنشور.

كذلك نقرأ، مثلاً:

صفراء تضحك عند المزج من شغب ... كـأن أعينهـا أنصاف أجراس
كـأن كـاساتنـا والليـل معتكر ... سرج توقد في محراب شماس

ونقرأ:

إذا الطاسات كرتها علينا ... تكون بيننا فلك يدور
تسير نجومه عجلاً وريثاً ... مشرّقة، وتارات تغور
إذا لم يجرهن القطب متنا ... وفي دوراتهن لنا نشور

الخمرة شيء ترتبط به جميع الأشياء إنها مفتاح يصلنا بالأبواب كلها. إنها صيغة لوجود كل شيء، واسم تصدر عنه تسمية كل شيء وهي إذن النقطة التي تتلاقى فيها الذات والطبيعة، والتي تكشف عن أن النفاذ الى أعماق الذات إنما هو، في الوقت نفسه، نفاذ الى أعماق الطبيعة.

الخمرة من هذه الناحية، حلم ولها فعل الحلم: تكتشف المجهول سواء في الذات أو في الطبيعة، وتقتلعنا من وحل الأشياء العادية، وتقذف بنا فيما وراءها، وتعلمنا أن المرئي وجه اللامرئي، وأن الملموس تفتح لغير الملموس، فما نراه ونحسه ليس إلا عتبة لما لانراه ولانحسه، وتجتاز بنا هذه العتبة، حيث تزول الفواصل، ويصبح الباطن والظاهر واحداً، وكما أنها تنقلنا، ضمن المكان، الى المكان الخفي الآخر، فإنها كذلك تنقلنا، ضمن الزمن، إلى مايتجاوز الزمن، حيث يمحي زمن الاصطلاح، زمن الدقائق والساعات، الليل والنهار، وحيث تتحول الحياة الى مايشبه النشوة الدائمة[٨] وخلاصة هذا الموقف أن الشعر إذا تميز تميزاً معقولاً عن صفة (الوضوح) أو التعبيرات القريبة المباشرة بدت له أبعاد أخرى حافلة ونحن في حاجة ماسة الى هذا النوع من الفهم حتى نحيط بدلالات الشعر البعيدة وتفصيلات تكوينه ورموزه. وفي ضوء هذا الفهم لايكون الشعر مجرد شعور أو إحساس، أو مجرد صناعة بل يصبح خلقاً، نبعاً من الشرار يصير قوة غريبة خلاّقة تبعث برؤاها الجزء الغامض من حياتنا ومصيرنا وتضيئه وتغنيه إنه يصير مغامرة في الإبداع والكشف يصير سحراً أو يحقق مهمة السحر وهذا ماأسس له أبو نواس.

يكتمل (الغموض) في الشعر العربي بجواب أبي تمام حين سأله أحدهم مرةً: «لماذا لاتقول مايفهم» فرد عليه قائلاً: «لماذا لاتفهم مايقال»[٩].

إنّ في هذا الكلام سؤالاً وجواباً مايوضح مشكلة الغموض التي أثارها شعر أبي تمام. القارىء يريد من الشاعر أن يقوده في أرض يعرفها،

أما الشاعر فيريد أن يكتشف للقارىء أرضاً جديدة. وبعبارة أخرى: لقد خلق أبو تمام لغة جديدة تغاير لغة الحياة اليومية ولغة الحياة الشعرية السائدة. وهكذا جاءت معانيه مغايرة للمعاني المألوفة. وجاءت صوره وتعابيره مغايرة للمألوف كذلك، ومن هنا غموضه[١٠].

هذا الغموض أو الكشف هو في نظر الصولي، سر امتياز أبي تمام وتفوقه على الشعراء ولجوئهم اليه واقتدائهم به فإن «من تبحر شعر أبي تمام وجد كل محسن بعده لائذاً به، كما أن كل محسن بعد بشار لائذ ببشار ومنتسب إليه في أكثر إحسانه[١١].

وقد تفهم بعض النقاد القدامى معنى الموقف الشعري الذي وقفه أبو تمام فتبنوه ودافعوا عنه، فقد أكد بعضهم على دور السحر والغواية (أي الغموض) في الشعر، وعلى أن «الشعر لاينتهي إلى غاية»، وأن «الشعر لمح تكفي إشارته» كما يقول البحتري. وردّ بعضهم الجمال في الشعر إلى أنه «يعمل عمل السحر في تأليف المتباين، يريك الحياة في الجماد. فيأتيك بالحياة والموت مجموعتين، والماء والنار مجتمعين»[١٢] ويضيف الجرجاني مامعناه أنّ التشبيهات بقدر ماتباعد بين الشيئين تكون الى النفوس أعجب[١٣] ويقول أبو هلال العسكري في شرحه لديوان أبي محجن الثقفي: «من حقّ الشعر أن تكون ألفاظه كالوحي ومعانيه كالسحر» وفي هذا توكيد على أن الصور الشعرية يجب أن تكون غير مألوفة ومن مجال غير مألوف. ويقول ابن السيد البطليوسي إذا أفرط الشاعر «إفراط المحال وأغرق وقال مالا يمكن أن يتوهم ويتحقق، شهد له بالتقدم والبراعة»[١٤].

وبين الذين دافعوا مباشرة عن نهج أبي تمام أبو اسحاق الصابي الذي رأى في غموض الشعر قيمة أساسية تميزه عن النثر فهو يقول: «إنّ طريق الإحسان في منثور الكلام يخالف طريق الإحسان في منظومه، لأنّ الترسل هو ماوضح معناه، وأعطاك سماعه في أول وهلة ماتضمنته ألفاظه. وأفخر الشعر ماغمض، فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه»[١٥].

ومنهم الصولي صاحب كتاب «أخبار أبي تمام» الذي وصفه بأنه «رأس في الشعر مبتدىء لمذهب سلكه كل محسن بعده فلم يبلغه فيه حتى قيل: مذهب الطائي»(١٦)، وكل حاذق بعده ينسب إليه ويقفي أثره.. وقد كان الشعراء قبل أبي تمام يبدعون في البيت والبيتين من القصيدة.. وأبو تمام أخذ نفسه وسام طبعه أن يبدع في أكثر شعره.. وليس أحد من الشعراء يعمل المعاني ويخترعها ويتكىء على نفسه فيها أكثر من أبي تمام(١٧). ويدعم آراءه بكلمة لعمارة بن عقيل يقول فيها عن أبي تمام: «لقد وجد ماأضلّته الشعراء حتى كأنه كان مخبوءاً له»(١٨) ويقول المبرد: «ما أشبه أبا تمام إلا بغائص يخرج الدر»(١٩). ويتهجم على ناقديه قائلاً: «وليت أبا تمام مني بعيب من يجل في علم الشعر قدره، أو يحسن به عمله، ولكنه مني بمن لا يعرف جيداً ولا ينكر رديئاً إلا بالادّعاء»(٢٠). ومن هذه الأحكام أن هؤلاء «البلداء الأغبياء»(٢١) هم الذين يفسدون الشعر، لكثرتهم ولكثرة ما يهرفون بمالا يعرفون. ولهذا يجب أن يسكت الجاهل ويتكلم العالم. «وقد قالت الحكماء: لو سكت من لايدري استراح الناس»(٢٢) وقال بعض الأوائل: لقد حسنت عندي «لاأدري» حتى أردت أقولها فيما أدري(٢٣) هكذا يخرج أبو تمام من إطار الواضح القريب المألوف إلى إطار الغامض والبعيد. ومن هنا إلحاحه الدائم على أن القصيدة تكون عذرية أولا تكون حتى أنه يشبه لقاء الشاعر بالكلمة كلقاء زوجين عاشقين:

والشعر فرج ليست خصيصته   طول الليالي إلا لمفترعه(٢٤)

ويعني أبو تمام بالعذرية أن شعره ابتكار لا على مثال، ولذلك فهو غامض يمتنع مثله على غيره، ومن هنا يخدع الآخرين، فهو بسيط بساطة الخلق الإلهي، لكنه صعب إلا على الخالق، لامن حيث إبداعه وحسب بل من حيث تذوقه كذلك، فتذوق الإبداع، شأن الإبداع، ممارسة، أو هو كما يعبر أبو تمام شكل من أشكال افتراع العذرية(٢٥).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

البعيد الغامض غريب وبهذا الغموض وهذه الغرابة أعطى أبو تمام الشعر العربي أصباغاً لم تكن له وبهذا الغموض كانت كيمياء الشعر التي أعطت للكلمة معنى جديداً شرارة جديدة الشعر الذي يعيد كل شيء إلى بدايته الأصلية ويقدم للقارىء معنى متعدداً - أي امكانية متنوعة لأكثر من معنى - ومن هنا منشأ الغموض - وهذا مافعله أبو تمام.

هذا التحول الذي أحدثه أبو تمام يسميه الآمدي وغيره من النقاد الأصوليين «أخطاء وإخلالاً وإحالات وأغاليط في المعاني والألفاظ»[٢٦] ويصفونه بأنه «يريد البديع فيخرج إلى المحال»[٢٧]، هناك أمثلة كثيرة يمكن إيرادها، وكلها تؤكد على اتهام أبي تمام بالغموض أو الخروج عن المألوف. وأنه لايحتذي على مثال سابق. من هذه قول أبي تمام يصف عنق الفرس:

هادية جذع من الأرك، وما   تحت الصَّلا منه صخرة جلس

يقول الآمدي: «هذا من بعيد خطئه أن شبه عنق الفرس بالجذع، ثم قال: جذع من الأراك، ومتى عيدان الأراك تكون جذوعاً؟ أو تشبه بها أعناق الخيل[٢٨]

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وكقول أبي تمام يصف الحلم:

رقيق حواشي الحلم لو أن حلمه   بكفيك ما ماريت في أنه برد

يعلق الآمدي على هذا البيت بقوله: «هذا هو الذي أضحك الناس منذ سمعوه الى هذا الوقت» والخطأ كما يقول - ظاهر لأني ماعلمت أحداً من شعراء الجاهلية والإسلام وصف الحلم بالرقة، وإنما يوصف بالعظم والرجحان والثقل والرزانة كما قال النابغة:

وأعظم أحلاماً وأكثر سيداً   وأفضل مشفوعاً إليه وشافعاً

وكما قال الفرزدق:

أحلامنا تزن الجبال رزانة   وتخالنا جنّاً إذا مانجهل

. . . . . وأيضاً فإن البرد لايوصف بالرقة وإنما يوصف بالمتانة والصفاقة. . وإني لأعجب من اتباع البحتري إياه في البرد حيث يقول:

وليال كسين من رقة الصيـ   ـف فخيّلن أنهن برود

وأبو تمام لايجهل هذا من أوصاف الحلم ويعلم أن الشعراء إليه يقصدون . . . ولكنه يريد أن يبتدع فيقع في الخطأ(٢٩).

ومن ذلك قوله يصف امرأة :

من الهيف لو أن الخلاخل صيرت ... لها وشحاً، جالت عليه بالخلاخل

يعلق الآمدي على هذا البيت بقوله: «إن هذا الذي وصفه أبو تمام ضد مانطقت به العرب، وهو من أقبح ماوصف به النساء لأن من شأن الخلاخل والبرين أن توصف بأنها تعض في الأعضاء والسواعد وتضيق في الأسواق. فإذا جعل خلاخلها وشحاً تجول عليها فقد أخطأ الوصف، لأنه لايجوز أن يكون الخلخال الذي من شأنه أن يعض بالساق وشاحاً جائلاً على جسدها(٣٠).

فالشاعر - وفقاً للآمدي - لايجوز أن يخرج الى غير المألوف أو الواضح أو القريب، وحين يريد الشاعر أن يبتدع ماليس موجوداً في القديم أو (يغرب) فإن ذلك يوقعه في المحال.

وبهذا الفهم الأصولي الجامد يحاكم الآمدي أبا تمام في إبداعه واتجاهه الى إقامة علاقات احتمالية ولجوئه الى المجاز والتخييل. من ذلك قول أبي تمام:

أجدر بجمرة لوعة إطفاؤها ... بالدمع أن تزداد طول وقود

يقول الآمدي: «وهذا خلاف ماعليه العرب وضد مايعرف من معانيها، لأنّ المعلوم من شأن الدمع أن يطفيء الغليل ويبرد حرارة الحزن ويزيل شدة الوجد، ويعقب الراحة، وهو في أشعارهم كثير موجود ينحى به هذا النحو من المعنى. فمن ذلك قول امرىء القيس:

وإن شفائـي عبـرة مهـراقـة ... فهل عند رسم دارس من معول

وقول ذي الرمة:

لعلّ انحدار الدمع يعقب راحـة ... من الوجد أو يشفي نجيّ البلابل

وقول الفرزدق

فقلت لها إن البكـاء لراحـة ... به يشتفي من ظن أن لا تلاقيا

وهو كثير في أشعارهم ماعدل به أحدٌ منهم عن هذا المعنى(٣١).

وقوله:

أمر التجلّدَ بالتلدّد حرقةٌ … أمرت جمود دموعه بسجوم

ويعلق الآمدي بقوله: «جعل الحرقة آمرة للتجلد بالتلدد، والحرقة التي يكون معناها التلدد تسقط التجلد البتة وتذهب به، فأما أن يجعله متلدداً فإن هذا من أحمق المعاني وأولاها بالاستحالة»[٣٢] ويقول الآمدي في قول أبي تمام:

بكته بما أبكته أيام صدرُها … خليّ، ومايخلو له من جوى صدر

وقالت: أتنسى البدرَ؟ قلتُ تجلداً: … إذا الشمس لم تغرب فلا طلع البدر

فأذرت جماناً من دموعٍ نظامها … على النحر إلا أن صائغها الشُّعر

وما الدمع ثان عزمتي ولو أنها … سقى خدّها من كل عين لها نهر

«والمذهب فيها غير مستحلى، ولا مشتهى، وفيها معنى غامض في الاحتجاج عليها يجوز أن يكون أراده»[٣٣]. ومن ذلك قول أبي تمام:

أترى الفراق يظن أني غافلٌ … عنه وقد لمست يداه لميسا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويعلق الآمدي بقوله: «مازلت أسمع الشيوخ من أصحاب أبي تمام المتعصبين له دون من سواهم يقولون: أتراه أي شيء أراد أن يصنع بالفراق: يقطع يديه أو رجليه أو يصلبه على جذع؟»[٣٤].

وقوله:

ملطومة بالورد، أطلق طرفها … في الخلق فهو مع المنون محكّمُ

ويعلق الآمدي بقوله: وقوله: «ملطومة بالورد» يريد حمرة خدها. فلمَ لمْ يقل: مصفوعة بالقار، ويريد سواد شعرها، ومخبوطة بالشحم يريد امتلاء لجسمها ومضروبة بالقطن يريد بياضها .. وإنما ذهب أبو تمام إلى قول أبي نواس:

«وتلطم الورد بعناب»

وهذه كانت تلطم على الحقيقة في مأتم على ميت بأنامل مخضوبة الأطراف فجعلها عناباً تلطم به ورداً، فأتى بالظرف كله، والحسن أجمعه والتشبيه على حقيقته. وجاء أبو تمام بالجهل على وجهه والحمق بأسره والخطأ بعينه[٣٥].

الهوامش

١ ـ الحصري: زهر الآداب. القاهرة. ١٩٣٥ ج١/ ١١٠

٢ ـ أدونيس: مقدمة للشعر العربي. دار العودة ـ بيروت. الطبعة الرابعة، ١٩٨٣ / ٤٢ .

٣ ـ مصطفى ناصف: دراسة الأدب العربي. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة (بدون تاريخ). / ١٦٩ ـ ١٧١ .

٤ ـ المرزباني: الموشح. تحقيق علي محمد البجاوي، دار النهضة ـ مصر القاهرة ١٩٦٥ / ٣٩٠ .

٥ ـ الموشح / ٣٩٢ .

٦ ـ أدونيس: الثابت والمتحول. دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الخامسة ١٩٨٦ . ٢ / ١١٢ .

٧ ـ مقدمة للشعر العربي / ٤٩ ـ ٥٠ .

٨ ـ الثابت والمتحول ٢/ ١١٠ و ٢٤٦ ـ ٢٤٨ .

٩ ـ الصولي: أخبار أبي تمام ـ القاهرة ـ ١٩٣٧ . / ٧٢ .

١٠ ـ الثابت والمتحول ٢/ ١٨٠ ومقدمة للشعر العربي / ٤٥ .

١١ ـ أخبار أبي تمام / ٧٦ .

١٢ ـ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. تحقيق. هـ. ريتر. اسطنبول. ١٩٥٤/ ١١٨ .

١٣ ـ أسرار البلاغة / ٤٣ .

١٤ ـ أسرار البلاغة / ٤٤ .

١٥ ـ ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر ـ القاهرة ١٩٥٩ / ٢/ ٤١٤ .

١٦ ـ أخبار أبي تمام / ٣٧ .

١٧ ـ أخبار أبي تمام / ٣٨ و ٥٣ .

١٨ ـ أخبار أبي تمام / ٩٦ .

١٩ ـ أخبار أبي تمام / ٩٧ .

٢٠ ـ أخبار أبي تمام / ٣٨ .

٢١ ـ أخبار أبي تمام / ١٢٦ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٢٢ ـ أخبار أبي تمام / ١٢٨ .

٢٣ ـ أخبار أبي تمام / ١٢٨ .

٢٤ ديوان أبي تمام . شرح التبريزي ٢/ ٣٤٤ .

٢٥ ـ الثابت والمتحول ٢/ ١١٥ .

٢٦ ـ الآمدي : الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري . تحقيق السيد صقر . دار المعارف بمصر ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٧٢/ ج١/ ١٤١ ومابعدها .

٢٧ ـ الموازنة ١/ ١٣٨ .

٢٨ ـ الموازنة ١/ ١٤١ .

٢٩ ـ الموازنة ١/ ١٤٣ ـ ١٤٧ .

٣٠ ـ الموازنة ١/ ١٤٧ ـ ١٤٨ .

٣١ ـ الموازنة ١/ ٢٠٩ ـ ٢١٠ .

٣٢ ـ الموازنة ١/ ٢٢٢ .

٣٣ ـ الموازنة ٢/ ٢٩ ـ ٣٠ .

٣٤ ـ الموازنة ٢/ ٤٢ .

٣٥ ـ الموازنة ٢/ ٩٤ ـ ٩٥ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

«عبد الله عبد» والاغتراب الدوري في «العربة والرجل»

د. عبد الكريم حسن

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هل ثمة علاقة بين نبض الفن ونبض الواقع؟

يتراءى لي أن العالم ضفتان؛ ضفةٌ تُجسِّد الواقع، والأخرى تجسد الاحساس الفني بالواقع. وما بينهما يجري نهر الإبداع.

فأما تيار النهر.. علوه وانخفاضه، هدوؤه وحدّته، دفئه وحرارته، فانه محكومٌ بجاذبيتين؛

د. عبد الكريم حسن: باحث وناقد من سورية، أستاذ الأدب العربي الحديث بجامعة تشرين، له عدد من المؤلفات منها «البنيوية للموضوعية»، «المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيقاً»

الأولى جاذبية الواقع وهو يحاول أن يخدع الفنان بما يقدمه من صور تبدو غايةً في الكمال، والأخرى جاذبية الفن وهو يحاول أن يخدع الواقع بما يستخدمه من التواءات وانحرافات.

عندما ينجح الواقع في تآمره على الفنان تسقط فنية الفن. وعندما ينجح الفنان في تآمره على الواقع فإنه يمهد الطريق لواقع أفضل. إن احتيال الفنان هو الذي يرسم لنا طريق النجاة.

من احتكاك الفن تنهض أعمال الكاتب القصصي السوري «عبد الله عبد». ويتجسد هذا الاحتكاك على نحو فريد في قصته التي بعنوان «العربة والرجل».

وقبل أن نتناول هذه الأقصوصة بالتحليل، فإننا نقترح وضعها في سياقها الإبداعي الذي تنفَّستْ فيه. ونظراً لضيق المجال فإننا نحدد جُسمانا "Notre corpus" بمجموعتين قصصيتين؛ الأولى بعنوان «مات البنفسج» والثانية بعنوان «السيّران ولعبة أولاد يعقوب».(١)

http://Archivebeta.Sakhrit.com

وتكشف القراءة المتفحصة لهاتين المجموعتين أن رئة الإبداع تتنهد من همّين؛ اجتماعي وسياسي. فكيف تطلق هذه الرئة تنهداتها في كلا الهمين؟

** لو أردنا أن نعبّر بكلمة واحدة عن وَجيع الزفير الاجتماعي عند «عبد الله عبد لقلنا إنه الواقعية. وأهم ما في هذه الواقعية لون العمل. فالبحث عن العمل أو التشبث بالعمل أو خسارة العمل هو الزفرة الحارة التي

---

١ - ولد «عبد الله عبد» في اللاذقية عام ١٩٢٨ وتوفي عام ١٩٧٧ عن ثلاث مجموعات قصصية ومجموعتين من قصص الأطفال ورواية واحدة. فأما مجموعته القصصية الأولى فقد صدرت في عام ١٩٦٩ تحت عنوان «مات البنفسج»، وأما المجموعة الثانية فقد صدرت في عام ١٩٦٢ تحت عنوان «السيّران ولعبة أولاد يعقوب»، وأما الثالثة فقد صدرت بعنوان «النجوم» بعد وفاة الكاتب بعام واحد. وأما قصص الأطفال فقد صدرت في مجموعتين؛ الأولى بعنوان العصفور المسافر وذلك في عام ١٩٧٥، والثانية في عام ١٩٧٧ تحت عنوان «الطيران الأول». وأما روايته اليتيمة فهي بعنوان «الرأس والجدار» وقد صدرت عام ١٩٧٧.
وسوف نعتمد في الإحالة على الأعمال الكاملة التي صدر الجزء الأول منها عن دار الحداثة في بيروت عام ١٩٨٠.

تطلقها رئة الإبداع. وعندما يغيب العمل يحل الموت. ففي أول قصة للكاتب وهي بعنوان المتشرد[٢] تنهض صعوبة العثور على عمل. وبقدر ما تتفاقم هذه الصعوبة يتفاقم الشعور بالوحدة. والوحدة تعني في أبسط ما تعنيه إلغاءً لصاحبها من الآخرين. فهو غير موجود في نظرهم؛ هو ميت.

بل إن الشعور بالموت يمتد أحياناً حتى ليصبح نوعاً من الإحساس بالذنب تجاه الآخرين. هكذا تأتي غربة العجوز في مجتمع لم يعد فيه قادراً على العمل فآل إلى بيته بعد وفاة زوجته[٣]. ويوماً بعد يوم يزداد إحساسه بثقل ظله «ويشعر شعوراً عميقاً بأنه عضو غير طبيعي في جسم العائلة؛ عضو زائد عن الحاجة»[٤] فيقرر أن يترك البيت ويمضي.

ومرةً أخرى نجد أنفسنا أمام مشرد آخر. فالقصة تنفتح على غربة من نوع جديد هي غربة العجوز عن المدينة التي تغيرت معالمها. فلقد ابتلعته شوارع المدينة، وامتصت ذاكرته التي ترتبط بملامح أخرى. وعندما قرر أن يصالح نفسه ويعود إلى بيته ويغذَّ لكثة معاملها السيئة، وجد نفسه عاجزاً عن الاهتداء إلى بيته.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هكذا تنهض مشكلة التثبيت في العمل بكل ثقلها وتبعاتها، فالعامل غير المثبت يبذل كل ما في وسعه من أجل اقتناص نعمة التثبيت. إنه يبتذل نفسه ويبيعها تطلعاً نحو «أمله»[٥]. وعندما يبتذل نفسه ويُخضعها لكل ألوان الابتزاز تُداس إنسانيته. وبقدر ما يجري وراء أمله يدفع من إنسانيته، ثم ينتهي إلى الطرد من بيت مديره وهو يقوم بتنظيف سطحه من الغبار.

وتأتي المدينة لتضيف لوناً شاحباً إلى صورة هؤلاء العمال اليوميين، فإذا بالمخطط البلدي يهجم على مجموعة منهم ليهدم شرادقهم، ويبعثرهم في شتى الاتجاهات.

٢- الأعمال الكاملة- الجزء الأول ص٥ . . . ١٣ .
٣- المصدر نفسه- انظر القصة التي بعنوان «غربة» ص ٢٩١ . . ٣٠٠ .
٤- المصدر نفسه- ص٢٩٢ .
٥- المصدر نفسه- انظر القصة التي بعنوان «الأمل» ص ٢٣٨ . . ٢٤٢ .

والغربة هنا مضاعفةٌ لأنها غربةٌ عن العمل وغربةٌ عن المدينة التي تطردهم من هامش إلى آخر(٦).

والمشكلة التي يطرحها واقع العمل هنا قريبةٌ جداً مما تطرحه مشكلة العمل بالشعوذة. ففي كلتيهما يظهر العمل شبه عملٍ لأنه ذو طابع سلبيٍ عاجزٍ عن تزويد صاحبه بأدنى حظ من الإنسانية(٧).

وتزداد ملامح الصورة قسوةً بموت العامل الوحيد في الأسرة. فموت الأب في «الشريطة الخضراء»(٨) يلقي الأسرة بكاملها في فم الجوع. وتبقى الوسيلة الوحيدة للبقاء هي البغاء. والبغاء نوعٌ من الموت لأنه موتٌ لجسد الفتاة؛ لإنسانيتها. ومن المثير للانتباه ألا يشكل العمل في مجتمع «عبد الله عبد» حصانةً للمرأة. أتراه ينبغي أن يقتصر على الرجل؟. إن القصة التي بعنوان «عَلَق»(٩) تسمح بهذا السؤال. فـ«عائشة» هي العائل الوحيد للأسرة في ظل وجود أب وأخ عاطلين عن العمل. ولقد كان مجرد تأخرها عن البيت في أحد الأيام ذريعةً لإيقاظ هذه التهمة. ففي الحالتين؛ سواء كانت المرأة عاطلة أو عاملة، إن ابتعاد أبيها عن العمل يقربها أو يقرب منها شبح البغاء.

هكذا يأتي غياب العمل عند الذكر ليفتح الباب على مصراعيه أمام فرضية البغاء. وهذا هو أبٌ آخر عاطل عن العمل، تقوم طفلته ببيع الكعك والحلوى على باب المدرسة(١٠). وفي يومٍ من أيام البرد خرجت الطفلة إلى عملها، وكان صدارها الصوفي الوحيد ما يزال مبتلاً على حبل الغسيل. واشتد عليها البرد والجوع فالتهمت إحدى كعكاتها، وراحت تدفيء جسدها بالرقص، فأتى المطر على بقية ما في الطبق من كعكات. وقررت الطفلة أن

٦- المصدر نفسه- نحيل إلى القصة التي بعنوان «عودة الأحباب» ص٢٠٩... ٢٢٥.
٧- المصدر نفسه- نُحيل إلى القصة التي بعنوان «طريقة عيش» ص٢٥٧... ٢٦٤.
٨- المصدر السابق- ص١٥... ٢٧.
٩- المصدر السابق- ص٢٩... ٥٢.
١٠- المصدر السابق- انظر القصة التي بعنوان «متاعب رتيبة» ص١٠٥... ١٢٣

تهيم على وجهها مشرِّعةً ذراعيها للتشرد والتسول، مما يسمح- من ثَمَّ- ببناء فرضية البغاء[١١].

ويأخذ البغاء أحياناً بُعداً متقدماً حين يتحول إلى مهنة [١٢]. ومما يمهد الطريق لاحتراف هذه المهنة عند المرأة بطالة زوجها وأخيها. فكلاهما يتطوع ليكون غطاءً لها في وجه شرطي الآداب. وهنا تبدو المرأة ضحية المجتمع. فهي خاضعة لابتزاز أخيها وزوجها ورجل السلطة، فضلاً عن أنها تمارس عملاً لايعود عليها بأية قيمة إنسانية[١٣].

ولعلنا نلاحظ مما تقدم أن عمل المرأة عملٌ منقوص التقدير. فهو لايتمخض عن نتيجة إنسانية ولايكتسب أدنى قيمة.

وهنا تأتي صورة المرأة الخادمة لتعزز هذه الملاحظة[١٤]. صحيحٌ أن الخادمة هنا لاتخضع للتعامل المهين، ولكنها تبقى مع ذلك خارج الأسرة التي خرجت منها والأسرة التي دخلت فيها. وعلى الرغم من أنها بعيدة عن أن تكون بغياً أو مشردةً فإنها تبقى منقوصة الإنسانية.

وتطرح قصة «الملاح وسر البلورة»- في هذا السياق- مفارقةً مثيرةً للاهتمام [١٥]. فغياب العمل الحقيقي يجعل اللقاء مستحيلاً بين المرأة والرجل. وعلى الرغم من أن القصة تضع الأمر على المستوى الرمزي فإن قضية العمل فيها تبقى القضية الأساسية. فالفتاة الغازلة- كرمز للقيم الشرقية- ما إن تنتهي من حياكة الثوب في كل مرةٍ حتى تنقضه من جديد. وعندما قرر البطل أن يتخلى عن قيمه الغربية ويتبنى القيم الشرقية- مالبث أن اصطدم بهذه الحقيقة وهي عبثية العمل. ويخرج البطل من كل ذلك بأن

١١- تذكرنا هذه القصة بالقصة التي بعنوان «أعواد الثقاب السويدية» "Les allumettes suedioses" للكاتب الدانماركي «هانس أندرسون» "H. Anderson"

١٢- الأعمال الكاملة «عبد الله عبد» الجزء الأول ص١٩١ . . . ٢٠٨ .

١٣- وتذكرنا هذه القصة بـ «مغنية الكورس» لـ «تشيخوف».

١٤- الأعمال الكاملة «عبد الله عبد» ، ص٢٧٨ . . . ٢٨٥ .

١٥- المصدر السابق- ص١٥١ . . . ١٦٥ .

المرأة الشرقية لايمكن أن تحقق إنسانيتها إلا بممارسة العمل الحقيقي، و النزول إلى الحقل وشمِّ عرق الرجال.

فهل يمكن أن نتساءل عما إذا كانت هذه القصة تطرح رأي الكاتب في قضية المرأة والعمل، في حين تطرح القصص الأخرى رأي المجتمع؟. على أية حال إن هذه القصة لاتطرح قضية المرأة والعمل لذاتها، وإنما للتعبير عن خيارٍ أو مفاضلةٍ بين عالمين؛ عالم الشرق وعالم الغرب.

وإذا استثنينا هذه القصة فإنه يتبين لنا أن غياب عمل الرجل هو الذي يؤدي إلى كل أشكال الموت. والرجل المعني هنا هو رب الأسرة. فإذا كان رب الأسرة عاملاً حافظ على إنسانيته من خلال محافظته على أسرته. وسواء كان الأب موظفاً صغيراً يشعر بالانسحاق أمام رئيسه ومرتّبه الضعيف[16] أو حمالاً يصارع الموت والحياة من أجل انتزاع لقمة العيش، فإن العمل يحقق له إنسانيته، ويحوله إلى بطلٍ أسطوري[17]. إن العمل يحول الإنسان من لاشيء إلى شيء كبير[18]

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وخلاصة القول إن العمل البنّاء عند «عبد الله عبد» هو عمل رب الأسرة.

فإذا غاب هذا العمل بموت الأب أو بطالته حلَّ الموت في الأسرة تحت أسماء عديدة كالتشرد والتفكك والبغاء. إن القائم على إنسانية الأسرة هو الرجل، فأما المرأة فغير فعالة في المجتمع. وحتى عندما تعمل فهي متهمة. وهكذا فإن العمل لايحرر المرأة ولكنه يضيف إلى قيودها قيداً آخر.

ولكنْ، ماذا عن المرأة الأم؟

إن الأم تحتفظ بصورة إيجابية على امتداد قصص الكاتب. ولكن فعاليتها تقتصر على الدائرة الصغيرة؛ دائرة الأسرة. فمهمتها وقفٌ على

١٦ - نحيل إلى القصة التي بعنوان «الاباء يأكلون الحصرم» ص٢٤٣ . . . ٢٥٦ .

١٧ - نحيل إلى القصة التي بعنوان «العربة والرجل» ص٦٩ . . . ٨٣.

١٨ - نحيل إلى القصة التي بعنوان «سلوم» ص٢٦٥ . . . ٢٧٧ .

تربية أطفالها، وعندما تحاول أن تخرج من هذا الإطار تنتهي إلى الإلغاء، ويتركها المجتمع طريحة الفراش[١٩].

هل يسمح كل ذلك بالقول إن الكاتب يحتفظ بنظرة تقليدية إلى المرأة والأسرة والمجتمع؟. لنترك اللون السياسي يرسم نفسه بنفسه.

** ومن غريب الأمر أنه في حين اقتصر اللون الاجتماعي على قصة رمزية واحدة، إن اللون السياسي يقتصر على قصة مباشرة واحدة.

كان اللون الاجتماعي يشرب من الواقع المحلي، وعندما انفتح على الواقع العالمي؛ أعني أنه عندما انفتحت الأنا على الآخر جاء الرمز. ولكن الآية معكوسة فيما يخص اللون السياسي. فبقدر ما كانت القصة تقترب من المحلي كان الرمز يوغل في العتمة والاستغلاق.

فأما القصة المباشرة، فهي بعنوان «البذور الطيبة»[٢٠] وهي ذات مغزى بسيط يرمي إلى إحياء الأمل بالقضية الفلسطينية وتعليقه على الجيل الجديد. وعندما يبدأ الكاتب بتحديد المسؤولية في دفن القضية الفلسطينية[٢١] فإنه يبدأ بالرمز. ها هو يستحضر رمز النبي «يوسف» ويوظفه لهذه الغاية. فالعرب الذين تعاملوا مع القضية الفلسطينية اتخذوا منها مجرد لعبة تنتهي بالأخ المحبوب إلى قاع البئر. والمسؤولية هنا جماعية لاينجو من وزرها أيٌ من الحكام العرب. فعلى أيدي هؤلاء تحولت القضية الفلسطينية إلى لعبة، واللعبة إلى مأساة.

وما إن تأتي هزيمة عام ١٩٦٧ حتى يوظف لها الكاتب رمزه الساخر المر[٢٢]. فالحاكم العربي ديكٌ مكتنز بالشحم واللحم، عالي القائمتين، طويل العنق، مزينٌ بالريش، متوجٌ بالعرف الجميل. ولكنه عندما نزل إلى

١٩- نحيل إلى القصة التي بعنوان «وحدة امرأة» - ص٣٠١ . . . ٣١١.

٢٠- المصدر السابق- ص١٢٥ . . . ١٤٩.

٢١- المصدر السابق- انظر القصة التي بعنوان «السيّران ولعبة أولاد يعقوب» - ص-٢٨٦ . . . ٢٩٠.

٢٢- المصدر السابق- انظر القصة التي بعنوان «ديكنا» ص١٧٧ . . . ١٨٩.

مبارزة الديك الأسود النحيل ذي العرف الصغير والعينين الناعستين، مالبث أن انهزم أمامه شر هزيمة حتى نُتف ريشه، وسال دمه. والسخرية هنا تكمن في أن الديك العربي ما إن نزل إلى قنّه بكل هيأته المزرية حتى راح يتبختر أمام دجاجاته التي اعتادت أن تقدم له حبات القمح الصحيحة، وتتراجع إلى الوراء حين يبدأ بتناول وجباته.

وفي «العصافير وحارس الحقل الخشبي»(٢٣) تصبح الملامسة أكثر تحديداً، و يصبح الرمز انغلاقاً. والرمز هنا يستهدف - في رأينا - الحاكم العربي الذي لعب لعبة عدم الانحياز. فلقد نصّبته القوتان العُظميان حارساً على الحقل. ولكنه مجرد حارس خشبي يقوم بدور الفزّاعة التي تُبعد العصافير عن الحقل. ولقد دخل في روع هذا الحارس الفزّاعة أن في وسعه أن يفعل الكثير. ولكنه في حقيقة الأمر لايستطيع حتى أن يحرك البندقيتين المعلقتين على كتفيه. ويسري في القصة حلم دافىء في أن تنزع العصافير الخوف من قلوبها، وتهجم على رأس الحاكم الملآى بالقش. ونحن نستخدم كلمة الحلم لاالثورة لأن الكاتب لايدعو إلى الثورة على امتداد أعماله. فهو يكتفي بالدعوة إلى تغيير الحاكم دون أن يتضمن الأمر قلب النظم السياسية والاجتماعية القائمة. وحتى عندما يدعو إلى تغيير الحاكم فإنه يستبعد العنف ويكتفي بالتحريض على المقاومة السلبية(٢٤). وحتى هنا فإنه يلجأ إلى الرمز، ويستدعي وجه «الغريب» لكي يبشر بالمقاومة، و يوقظ الفلاحين على تعاليمها.

وتأتي قصته التي بعنوان «أرض الرجال»(٢٥) خلاصة لتأملاته في الممارسة السياسية. فرفيق الأمس متهم اليوم. وهو يخضع لكل أنواع

٢٣- المصدر السابق- ص ٢٣٤ . . . ٢٣٧ .
٢٤- المصدر السابق- انظر القصة التي بعنوان «اللعنة» ص- ٨٥ . . . ١٠٤ .
٢٥- المصدر السابق- ص ١٦٧ . . . ١٧٦ .

التعذيب من جلدٍ وتقليع أظافر ودورانٍ في الدولاب كي يدلي باعترافاته.
ولكن هذا الرفيق «الضالّ الخائن» - وهنا موضع السخرية المرَّة - يؤثر التعذيب بالآلة على التعذيب بيد الإنسان. فالآلة تفصله عن جلاديه، وتسمح له بالاحتفاظ بالصورة الإنسانية للآخر.

وربما كان التأمل في الطبيعة السياسية الشريرة مقدمةً طبيعيةً للتأمل في الطبيعة البشرية الشريرة[٢٦]. هكذا يتراءى للكاتب أن النفس البشرية - في لحظة ما - تتعرى وتكشف عن ريائها ونفاقها. هكذا تُقدَّم «الذبيحة» قرباناً على روح أحد الموتى، ثم يتداعى الناس ليحصل كل منهم على نصيبه من اللحم المطبوخ، ورفع الصلاة على روح المرحوم. ولكن النفاق ما يلبث أن يكتشف بالتدريج حين ينتقل الناس من الترحم على الميت إلى الانشغال بلحم الأضحية، ومن ثَم إلى تناول الميت نفسه بالويل والثبور. وفي كل هذا وذاك تستمد القصة بُعدها الرمزي من قلب الذبيحة الذي مازال ينبض بالحياة. فلقد تحول هذا القلب - برفضه النضوج في الدست - إلى قلب للميت ينهشه هؤلاء المنافقون. وتستند هذه القصة - في رأينا - إلى الآية القرآنية الكريمة «أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه»[٢٧].

هذا هو اللون السياسي في أعمال «عبد الله عبد». وهو لون يلتقي مع اللون الاجتماعي في أنه بعيدٌ عن الثورة ومقولاتها.

نحن إذاً أمام أدب يبدأ من الواقع، ولكنه ينتهي عند الواقع. فهو لايشكل محاولةً لإعادة النظر في البنية القائمة، وإنما يعمل من خلالها. إنه لايقدم رؤيةً بديلةً لنظام العلاقات داخل الأسرة، ولكنه يرسخ النظام القائم. وهو لايقدم رؤيةً لقلب النظم السياسية، ولكنه يكتفي بالحلم على عتبات التغيير الجزئي الطفيف.

٢٦- المصدر السابق- انظر القصة التي بعنوان «الذبيحة» ص ٢٣٤ . . . ٢٣٧ .
٢٧- القرآن الكريم ١٢/ ٤٩ .

هذا هو المناخ الإبداعي عند «عبد الله عبد». وهو مناخ كما نرى- يرتكز على رؤية فكرية محافظة، ورؤية فنية موزعة بين الواقع والرمز، والوضوح والشفافية.

فإلى أي لون تنتمي قصة «العربة والرجل»؟.

يقول الباحث الفرنسي «جوزيف كورتيس» في كتابه «التحليل العلاماتي للخطاب» «إن الجملة لا يمكن فهمها كجملة إلا بعد أن يتم النطق بها بشكل كامل. والقصة أو الخطاب- سواءً كان سياسياً أو إعلامياً أو علمياً... - لا يمكن فهمه بحق- ألفهم دون فساد معناه- إلا بانتهائه»[٢٨].

هذه الحجة البسيطة هي التي يقيم عليها «كورتيس» فرضيته التالية: إن الخيط الحقيقي الموجه للحكاية المرويّة ليس- في المقام الأول- ذا طابع زمني وإنما منطقي. فالقراءة العلاماتية عند «كورتيس» لاتقتفي سيرورة الحدث القصصي، وإنما تعتمد على مبدأ الافتراض المنطقي. فبدلاً من السير مع السرد خطوة خطوة يأخذ التحليل منطقاً عكسياً تفترض معه كل خطوة الخطوة السابقة. وهذا ما يتمثله «كورتيس» على نحو إجمالي- وفقاً للتصويرة التالية:



فالجزاء الذي يتلقاه البطل- سواءً كان مكافأةً أو عقاباً- يتضمن فعلاً قام به، وهذا الفعل يتضمن بدوره تحريضاً على القيام به. ويتجسد الفعل بأداء شخصي يفترض كفاءة عند صاحبه.

٢٨- "J. Courtes"- "Analyse sémiotique du Discours"- éd, Hachette- Coll: Supérieur-Paris 1991, P.89.

ARCHIVE

ولو أخذنا بهذه الفرضية لكان في وسعنا أن نكتب «العربة والرجل» بالجملة التالية: «محمود يسترد إنسانيته».

فالجزاء في هذه القصة هو حصول البطل على إنسانيته. وأما الفعل الذي يقوم به فهو صعود الطريق. فإذا سألتَ عن المحرِّض قلنا إن موت «فهيم» هو الذي حوَّل «محموداً» إلى شيء.

هذا التقابل في القصة بين الإنسانية والتشيؤ هو تقابلٌ مخفَّفٌ للصراع بين الحياة والموت. فماذا وراء ذلك؟

لنتأمل في هذا الحدِّ الدقيق الذي يضعه «ليڤي ستروس» بين القصة والأسطورة: .إن القصة مبنيةٌ على تقابلات "Oppositions" أضعف مما نجده في الأساطير. ولكنها- في الغالب الأعم- محليةٌ أو اجتماعيةٌ أو أخلاقيةٌ، وفي المقام الثاني، فلأن القصة - تحديداً - عبارةٌ عن نقلٍ مُضْعَفٍ "transposition affaiblie" للموضوعات "Thèmes"، في حين تنفرد الأسطورة بإنجازها على نحو مُضَخَّم» (٢٩).

فإذا أخذنا بالتقابل بين عنصري الحياة والموت كان لنا أن نَعُدَّ «العربة والرجل» أسطورة. وإذا أخذنا بالتقابل بين عنصري الإنسانية والتشيؤ كان لنا أن نعدّها قصة عجيبة.

ولقد بدا لنا- ونحن نقرأ هذه القصة- أنها تنطوي على شيء من السحر الذي تنطوي عليه الأساطير والقصص العجيب.

لنستمعْ إلى التحديد الذي يقدمه «ڤلاديمير بروپ» للقصة العجيبة:

«القصة العجيبة هي القصة التي تبدأ بضرر أو أذى يلحق بشخص ما(. . .)، ويكون تطورها على النحو التالي: خروج البطل من البيت، فاللقاء مع المانح الذي يعطيه أداةً سحريةً أو مساعداً سحرياً يُمكِّنه من العثور

٢٩- "C.L. Strauss"- Anthropologie Structurale"- Tome(2)- éd, plon- Paris- 1973- Pl. 154.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

على موضوع بحثه. ثم تأتي المبارزة مع الخصم (وأهم أشكالها المبارزة مع التنين)، ثم تكون العودة فالمطاردة»(٣٠).

ولما كنا نعثر على كل هذه العناصر في قصتنا فإن هذا يعزز من قناعتنا بتغلغل الروح العجيب فيها، ويعمل على كشف مواطن الجاذبية والسحر. وأما الروح الأسطوري فإنه يتضافر مع الروح العجيب مما يضفي على القصة هذه الجاذبية، ويدفعنا إلى أن ندخل فيها- بعد قراءتها- أكثر مما نخرج منها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو عدنا إلى «رولان بارت» وهو يُبسِّط فرضية «غريماس» "A.J.Greimas" التي تقول «إن القصة جملة هائلة، وإن الجملة مقصوص» "récit" صغير(٣١) لكان في وسعنا أن نرسم التصويرة التالية:

المساندون

الفاعل ——— محور البحث أو الرغبة ——— موضوع البحث

المعارضون

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ففي كل قصة- كما يقول «بارت»- زوجان من التقابلات؛ الزوج الأول فاعلٌ ومفعولٌ؛ فاعلٌ يبحث عن شيء أو يرغب في تحقيق هدف ما، ومفعولٌ أو موضوع بحثٍ أو رغبة. وأما الزوج الثاني فيشكله الفاعلون

٣٠- "V. Propp"- "Les racines historiaues du conte medrveilleux" éd, Galli-mard- Paris- 1983- P.16.

ثم يضيف «بروب»: وغالباً ما يكون هذا البناء أشد تعقيداً إذ إنه ما إن يقترب البطل من البيت حتى يرميه إخوته في هاوية، ولكنه يفلح في العودة، وينجز المهمات الصعبة، ثم يصبح ملكاً يتزوج من من مملكته أو مملكة حميه».

٣١- "Théorie d'ensemble"-éd; Du Seuil- cool: Tel Quel- Paris- 1968. P27- 28.

الذين يعينون الفاعل أو يعيقونه في أداء مهمته، وأولئك هم المساندون والمعارضون.

وعودٌ على بدء، فإن الانطلاق من فرضية «كورتيس» يسمح لنا بصياغة «الجملة» التي يمكن اختزال القصة إليها، وسوف نقوم بتحليل هذه الجملة إلى عناصرها التي أعاد تحديدها «رولان بارت» في ضوء النتائج التي توصّل إليها كل من «غريماس» و«بروب».

وكما سمحت لنا هذه الفرضية باستباق النتائج الخاصة بالبنية العميقة، ومهدت للقول إن القصة مبنية على التقابل بين الحياة والموت؛ هذا التقابل الذي يمكن تخفيف حدّته إلى تقابل بين الإنسان والشيء.

ولئن كانت دراسة البنية السردية تبدأ عندنا باستخراج مكونات «الجملة» وتحليلها في هدي مصطلح «بارت»، إن مصطلح «بروب» سوف يبقى ماثلاً لأعيننا على امتداد التحليل. فاستخدام هذا المصطلح، و قد أضيف إلى التقابل الموضوعاتي "Opposition thématique" بين الإنسانية والشيئية عند «ليڤي ستروس» سيسمح لنا بقراءة القصة العجيبة "le connte meruilleux" التي تختبىء وراء هذه القصة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هذا إلى أن هناك مستوىً آخر يمكن أن نضع القصة عليه، ونقرأها في ضوئه. وذلك هو المستوى الذي تمهد له ملاحظات «ليڤي ستروس» من العلاقة بين الأسطورة والقصة. وسنرى إلى أي حدٍ يمكن المضي في هذه الطريق.

صفات البطل:

لاستخلاص هوية البطل سننظر إليه على مستويين: مستوى الحالة العائلية، ومستوى العمل الذي يمارسه.

* فأما المستوى الأول، فإنه يقدم لنا البطل على أنه «محمود»[٣٢] الذي امتهن العتالة منذ أن كان في الخامسة عشرة من عمره حتى هذه اللحظة التي بلغ فيها من العمر خمسةً وأربعين عاماً[٣٣].

٣٢- الأعمال الكاملة- عبد الله عبد- الجزء الأول- ص٧١.

وقد استطاع «محمود» عبر هذا الزمن الصعب أن يكوّنَ أسرةً تتألف من زوجة وسبعة أولاد[٣٤] وحمار. فأما الزوجة، فأقصى همّها أن يشتري لها زوجها بعض الستائر[٣٥]، وها هي قد رفضت بالأمس أن تنام معه بسبب من ذلك[٣٦]. وأما الأولاد فأربع إناث وثلاثة ذكور[٣٧]، فأما الكبرى فإنها على أبواب خطوبة. ولما كان والدها يرغب في شراء حمار يساعده في عمله ويخفف من آلامه فإن مصلحتها تلتقي مع مصلحته لأن الحمار سيدعم موقفها ويترك أثراً طيباً في نفوس الخاطبين[٣٨]. وأما الإبن الأكبر فإن مشاريعه لاتتصل بأية رغبة عند والده، ولاتتعلق بمتطلبات الواقع وإمكانياته. إنها- بكلمة واحدة - مشاريع «هوائية» كما كان يراها أبوه[٣٩].

وهكذا يتكشف لنا منذ البدء أن أسرة «محمود» بعيدة كل البعد عن التواصل معه. فللزوجة مشاريعها التي لايجد لها الزوج معنىً في بيت مخلخل النوافذ بالإيجار. وللولد الأكبر مشاريعه التي لاصلة لها بهموم والده ومطامحه. وحتى البنت الكبرى فإن موقفها لايتضمن تعاطفاً أو تفهماً خاصاً للمشاعر، ولكنه يُعبِّر عن مصلحة مباشرة.

هذه هي أسرة «محمود». زوجةٌ لاتقترب منه إلا بقدر ما يقرّب من مطالبها وأولادٌ لايعترفون به إلا على المستوى الذي يستجيب فيه لمصالحهم وأهوائهم. إنه بالنسبة إليهم مصدر رزق، وأما فيما عدا ذلك فإنهم يخجلون منه[٤٠].

٣٣- المصدر السابق- ص٧٧- ٨١.
٣٤- المصدر السابق- ص٧٤.
٣٥- المصدر السابق- ص٧٥.
٣٦- المصدر السابق- ص٨٢.
٣٧- المصدر السابق- ص٧٤.
٣٨- المصدر السابق- ص٧٥.
٣٩- المصدر السابق- ص٨١.
٤٠- المصدر السابق.

وبالمقابلة مع أسرة «محمود» ذات الجانب البشري، تنهض صورة «فهيم» الذي مات فجأةً منذ شهرين[٤١]. ولقد كان «فهيم» حماراً غير عادي مما جعل صاحبه يطلق عليه أسماء بالغة التعبير كـ«فهيم» و«فاهم» و«فهمي» و«فهمان» وكان آخر أسمائه «أبو الفهم»[٤٢].

ليس عجباً إذاً أن ينضم «فهيم» إلى أسرة «محمود»؛ بل إن «فهيماً» ينفرد من بين كل أفراد الأسرة بالخصائص الإنسانية. ففي حين يبتعد الآخرون عن تفهم آلامه ومشاركته همومه، نرى «فهيماً» وهو يؤنسه ويبثه لواعجه.

هكذا يبتعد البطل خطوتين عن إنسانيته. فمنذ حين وجدناه في أسرة لاتفرق بين البشر والحيوانات. والآن نجده في علاقة سلبيّة مع أفراد أسرته من البشر؛ بل أكثر من ذلك، إن العلاقة بينه وبين أفراد أسرته من البشر معدومةٌ تماماً، بينما هي قائمة راسخةٌ مع حماره.

وعندما تنفتح القصة على موت «فهيم» فإن هذا يعني أنها تنفتح على إساءة "méfait" تلحق بالبطل. ونحن نستخدم كلمة الإساءة بالمعنى الذي يعطيه «بروب». والإساءة هنا هي موت الجانب الإنساني في حياة «محمود». إنها استلاب البطل إنسانيته.

ولكنّ هذ الاستلاب يبقى عاماً حتى ندرك معنى الفعل «يقود» في هذه العبارة «كان محمود يقود عربته في مرتفع الطابيات»[٤٣].

على أن الاستلاب لايتوقف عند حد تحول البطل إلى حمار؛ بل إن هذا التحول - بالنظر إلى الوسط الذي يعيش فيه البطل - لايُعَدُّ استلاباً حقيقياً. فالبطل ينتمي إلى وسط يتحدد فيه الإنسان بالحيوانية، والحيوان بالإنسانية. ولكنّ الاستلاب الحقيقي الذي خضع له «محمود» يتمثل في تحوله إلى محرك يقود العربة التي كان يقودها الحمار. فالحمار هو الفاصل بين إنسانية «محمود» والاستلاب الذي خضع له.

ARCHIVE http://archivebeta.Sakhrit.com

٤١ - المصدر السابق - ص٨١.

٤٢ - المصدر السابق ص٧١.

٤٣ - المصدر السابق.

هكذا يصبح في وسعنا الآن أن نتوقع رغبة البطل أو موضوع بحثه. فبتحديدنا للإساءة يمكن أن نستشرف مقلوبها، وهو إنسانية البطل الضائعة بضياع حماره. إن رغبة «محمود» تتحدد بشراء حمار يحول بينه وبين التحول إلى آلة.

لقد كان موت «فهيم» موتاً للشخصية الوحيدة التي تعترف بإنسانية «محمود» داخل الأسرة، ولقد حوله موت «فهيم» إلى آلة إنتاج تكتسب قيمتها بقدر ما تكسب من رزق.

* هذه القطيعة بين البشر و«محمود» على مستوى الحياة العائلية، يكملها «محمود» على مستوى ممارسته لمهنته. و«محمود الذي تنكره أسرته، ويخجل منه أولاده، وترفض أن تنام معه زوجته... «محمود» هذا يعمل وحيداً.... دائماً وحيداً، دون أن يخطر له في بال أن يستعين ببشر أو يستأجر عاملاً»[٤٤].

والمفارقة هنا أنه في حين كانت علاقة البشر بـ«محمود» على المستوى العائلي علاقةً سلبية، إن علاقته بهم على مستوى العمل علاقةٌ معدومة؛ فهم لا يخطرون على باله. إن «فهيماً «هو مساعده الوحيد.... هو آلة إنتاجه، وقبْلَ «فهيم» كان هناك كثيرٌ من الحُمُرِ التي ماتت. ولكن «فهيماً» من نوعٍ آخر. إنه صغير، هذا مؤكد «ولكنه جيد. ليس أقوى من الثور، غير أنه أكثر صبراً»[٤٥].

ولكنّ يد الموت تمتد إلى «فهيم» لتترك البطل بلا معين أو رفيق. فموت «فهيم» لم يكن موت حمارٍ وحسب، ولكنه موتٌ للعلامة الإنسانية الوحيدة في محيط «محمود». وموته لم يكن موتاً لآلة إنتاجه وحسب، ولكنه موتٌ لما كان يصونه من التحول إلى مجرد آلة.

هكذا يأتي موت «فهيم» ليفتح الباب واسعاً أمام الصراع بين «محمود» والموت. ها هو يجر عربته بدلاً من حماره الذي مات. وهي عربةٌ

٤٤- المصدر السابق- ص ٧٦.

٤٥- المصدر السابق- ص ٨٣.

مثقلةٌ بأثاث منزل شُدَّ إليها بحبلٍ يمر فوق كتفه اليسرى عبر صدره[٤٦]. لقد تحول «محمود» إلى جزء من العربة، وتحولت العربة إلى جزءٍ من «محمود». . . . إنهما جزءا الآلة الواحدة.

ولا يتوانى «محمود» في إنجاز عمله بكل شرف وصبر. فهو يحرص على ممتلكات الآخرين كأنها هي ممتلكاته بالذات[٤٧]. وإذا ما سقطت قطعة من الأثاث لم يتردد «محمود» في تحمل مسؤوليته تجاه صاحبها واقتطاع جزءٍ من حسابه إذا أراد[٤٨].

هذه هي صورة «محمود»؛ حمال حيٌّ الضمير، شريف الأداء، دؤوبٌ صبورٌ لا يثنيه تعبٌ ولا ألمٌ ولا حتى موت مساعده الوحيد «فهيم»[٤٩].

ولكنَّ «محموداً» - ، وعلى الرغم من كل الصفات النبيلة التي يتصف بها- يبقى فقيراً معدماً تقوده قدمان حافيتان ويسكن في بيت مخلخل النوافذ بالإيجار[٥٠].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لقد حاول «محمود» عبثاً أن يغير وضعه المادي. وفي كل مرة كان يطمح إلى ادخار قسط من جني أتعابه كان يعترضه الموت. فمرةً يموت حماره مما يجبره على شراء حمار آخر[٥١]، ومرةً تخضع زوجته لعملية إجهاضٍ تستنفد معظم مدخراته[٥٢]. ومرةً يزحف نحو الموت مقنَّعاً بقناع الجهل والأمية فيحول بينه وبين التفكير في افتتاح محلٍ للبقالة. أفلا يتطلب الأمر معرفةً بمسك الدفاتر للزبون؟[٥٣].

٤٦- المصدر السابق- ص٧٢- ٧٩- ٨٣.
٤٧- المصدر السابق- ص٧٧.
٤٨- المصدر السابق.
٤٩- المصدر السابق.
٥٠- المصدر السابق ص٧٥- ٨١.
٥١- المصدر السابق ص٧٤.
٥٢- المصدر السابق ص٧٣.
٥٣- المصدر السابق ص٧٤.

هكذا يتقلص مردود كفاح «محمود» إلى بضع قطرات من الزيت يعتصرها لصيانة آلته وحياته وتحريك عضلاته. وهنا يكتمل اغتراب «محمود». فهو - من جهة - عبدٌ لوضعه المادي. وهو - من جهة أخرى - عبدٌ لآلة الإنتاج؛ أليس جزءاً منها؟.

إنه مجرد مسمار لولبي فيها، أو نابض من نوابضها. إنه شيءٌ منها، يدور فتدور، ويسكت فتسكت. ومن هنا، فإن اغتراب «محمود» لا يكمن في حلوله محلَّ الحمار، فهو ينتمي - أساساً - إلى أسرة تجمع بين البشر والحيوانات مما يسمح بإمكانية التبادل بين الجانبين. ولكن اغترابه يكمن في تشيئه الكامل.

ففي حياته، وفي عمله لم يعدْ «محمود» أكثر من شيء يدور على ذاته؛ شيء ألقت به الأقدار على محيط دائرة كلما اجتاز دورة منها وجد نفسه يبدأ من جديد. فكيف يعيش «محمود» واقع اغترابه؟ أو قلْ بشكل آخر كيف يعي واقع الاغتراب؟.

ها هو في إحدى اللحظات الحاسمة من رحلته يكابد النقلة السابعة والأخيرة على تلك الطريق الصاعدة التي كان يعني التوقف عليها أو التراجع الموت. فأيُّ إحساس كان يجتاحه في هذه اللحظة؟. لقد غمره «إحساس بالتظلم والتوحد والقهر والسن والتفاهة والعقوق، وكل ما يمكن أن يكون في صفه لو كانت الحال غير ماهي الآن»(٥٤).

هكذا ينظر «محمود» إلى اغترابه. وعلى الرغم من شمولية هذا الاغتراب وطغيانه مازال يعتقد «محمود» أن الرجل «أكثر قدرةً على احتمال الألم طالما هو قائم على قدميه، و طالما هو مستمر في سيره إلى الأمام»(٥٥).

* * *

فإلى أي حد سيكون «محمود» قادراً على احتمال الألم؟ ومن سيكون إلى جانبه في هذه المحنة القاسية؟.

٥٤- المصدر السابق- ص٧٩.

٥٥- المصدر السابق- ص٧٢.

المساندون:

تكاد هذه القصة أن تكون خاليةً من المساندين. بل إنه ليبدو للمرء أن العالَم الذي يبنيه «محمود» عالمٌ بطوليٌ ملحميٌ يصارع فيه البطل بمفرده، ويؤكد ذاته بذاته.

وتبقى شخصية «سالم» جديرةً بالاهتمام. و«سالم» هو جار «محمود» الذي جاء في أحد الأيام يطلب منه نقل أثاث منزله. ولكنْ، كيف يمكن أن يكون «سالم» مسانداً لـ«محمود» في حين أنه مجرد مستأجر لجهوده؟.

دعنا نتفحص ملامح هذه الشخصية من وجهين:

* في الوجه الأول يبرز «سالم» كعامل على تحديد نوعية الاستلاب التي يخضع لها «محمود». فـ«محمود» قبل دخول «سالم» إلى محور الأحداث كان مستلب الإنسانية، لكنه بعد دخول «سالم» أصبح مستلب الروح إذ تحول إلى مجرد آلة تحرك العربة. لقد نقله «سالم» من رجل منقوص الإنسانية إلى محرك يجر العربة[٥٦]، فـ«سالم» بتشغيله لـ«محمود» يمثل الحياة التي تستمر وتسمح باستمرار حياة «محمود». ولكن الحياة هنا وجهٌ آخر للموت. إنها الحياة التي تحوّل صاحبها من إنسان حيواني إلى إنسان آلي. وهنا يدخل الموت والحياة في علاقة أمثالية حيث يمكن إبدال أحدهما بالآخر. فالموت مستلبٌ، والحياة مستلبة. الموت يسلب البطل إنسانيته عندما يأخذ حماره. والحياة تسلبه روح الحياة عندما تحوله إلى شيء. ولكنْ حذارِ، فإن إمكانية التبادل بين الحياة والموت تبقى نسبيةً لأن الحياة تختص بتحديد نوعية الاستلاب.

* وأما الوجه الآخر لـ«سالم» فهو وجه «المانح» "donateur" الذي يُخرجنا من مصطلح «غريماس» و«بارت» إلى مصطلح «بروب». فـ«سالم»

٥٦- المصدر السابق- ص٧٢.

هو الذي يمنح «محموداً» فرصة العمل. والعمل هنا هو المقابل للأداة السحرية في القصص العجيب. فهو الذي سيسمح بتحقيق رغبته، والعثور على موضوع بحثه؛ أعني إنسانيته.

: فمن جهة تعمل هذه الفرصة على إقحام «محمود» في وضع لامفر منه إلا بتأكيد رجولته[٥٧]. وسيبذل «محمود» كل ما في وسعه من أجل أن يثبت أن الرجل «يَفْضُلُ الثور والحمار»[٥٨]

ومن جهة أخرى، فإن هذه الفرصة ستكون ثمينةً على المستوى المادي. فإذا ما جنى «محمود» خمس عشرة ليرةً، وأضافها إلى مدَّخراته اكتمل المبلغ الذي ما فتىء يتوق إليه لشراء حمار. وسيكون من شأن هذا الحمار أن يحول بينه وبين العربة.

هكذا يتحول الحمار بحدّ ذاته إلى موضوع للبحث. بل إنه ليصبح في وسعنا – وفي ضوء فرضية «غرياس» أن نكتب «العربة والرجل» بالجملة التالية: «محمود يرغب في شراء حمار؛ أيْ حمار هو الكفيل بأن يفصل «محموداً» عن العربة؛ أن ينقله من الشيئية إلى الإنسانية. إن الحمار – ببساطة – يعني إنسانية «محمود». هكذا يحس «محمود» في إحدى اللحظات الحاسمة من صراعه: «أيُّ شيء ألزَمُ من حمار أشدُّهُ إلى هذه العربة»؟[٥٩]. وفي لحظة أخرى يصبح الحمار أنفس حلم يراود البطل: «ما قيمةُ حمار الآن؟ إنه يعادل وزنه ذهباً»[٦٠].

وشيئاً فشيئاً يتكشف لنا أن المساعد السحري للبطل هو عمله. وهذا ما يذكّرنا بكلمات «بروب»: «إن المساعد في القصة يمكن اعتباره موهبةً مشخَّصةً للبطل»[٦١]، كما يذكرنا بقوله في السياق ذاته: «إن البطل

٥٧– المصدر السابق– ص٧١.
٥٨– المصدر السابق– ص٨٣.
٥٩– المصدر السابق– ص٧٥.
٦٠– المصدر السابق– ص٧٦.
٦١– Les racines historiques du conte merveilleux- ibid- p.216.

ومساعده – من الناحية الوظيفية – شخصيةٌ واحدة. فالبطل يعتمد على نفسه بنفسه، ويخلق مساعديه بكفاءته ومواهبه.

ولكنْ كيف يفعل «محمود» ذلك؟.

إنه يلجأ إلى الحلم والخيال للتشاغل عن آلامه. وكلها كفاءات تسانده للتغلب على خصومه؛ كلها قدرات يفصلها عن نفسه ويجندها في معركته. فبقدر ما تتعاظم عملية الاستلاب يستلب «محمود» من نفسه ليقدمها إلى أتون الصراع.

ولكن العمل يبقى المساند الأساسي للبطل. فبفضله يستطيع البطل أن يصلح الإساءة "Le léfait"التي لحقت به – وفقاً للمصطلح الشكلاني عند «بروب» – قائماً بذلك وسيطاً "Médiateur"بين طرفي تقابلٍ غير قابلٍ للاختزال: حياة # موت، أو تقابلٍ أقل حدةً وهو التقابل الذي بُنيت عليه الأقصوصة: إنسانية # تشيؤ، دون أن ننسى أننا نستعين هنا بالمصطلح البنيوي عند «ليفي ستروس». فبالعمل يستطيع البطل الذي استُلبت إنسانيته، وشيِّأه استعباد الحياة له أن يستعيد إنسانيته.

وبذا فإن عبد الحياة؛ هذا الذي يستعيد بالعمل سيادته على نفسه، يغلق الدورة الهيغلية التي ينقصها في هذه الأقصوصة حلقة الصراع التي تسبق حالة الفرز بين سيدٍ وعبد.

أفلا يحفز كل ذلك إلى ولوج عالم المعارضين؟.

المعارضون:

للمعارضين في هذه الأقصوصة سمةٌ مشتركة، فهم ليسوا طائفةً من البشر، ولكنهم من طائفة القدر.

ويقف الموت في طليعة هؤلاء المعارضين. فالموت هو الخصم الذي تنفتح عليه الأقصوصة؛ هو موت «فهيم» الذي لم يكن «محمود» قد هيأ نفسه ليحل محله.

الموت:

والموت غدارٌ ينقضُ فجأةً[٦٢]، بلا سبب[٦٣]، وعلى نحوٍ دوري[٦٤]. وهذا ما يسمح لنا بأن نطلق عليه صفة البطاش الأعمى.

والبطش تمتد يده إلى حمير «محمود». ففي كل مرة يتوصل «محمود» إلى اقتناء حمار يتربص به الموت مما يمهد للقضاء على إنسانيته.

وهكذا يجد «محمود» نفسه في صراع دائم مع الموت. ففي كل مرةٍ يموت حمار ه يجد نفسه مضطراً لشراء حمار. وهذا يعني أن الموت يستنفد مدخراته؛ أي ما كان يمكن أن يحسِّن به وضعه المادي.

وفي كل مرة كان «محمود» يحلم بتحسين وضعه المادي والارتقاء الطبقي كان الموت يقف في وجه أحلامه. فمرةً يزحف الموت مقنَّعاً[٦٥]، ومرة يزحف حاسر الرأس ليسلب «محموداً» سريره ومؤنسه. ففي مرحلةٍ أولى يسلب الموتُ إنسانية البطل، وفي مرحلة ثانية يقضي على أحلامه. إن موت «فهيم» الذي هو موتٌ للوسيط بين البطل والحياة، هو أيضاً خسارةٌ لآلة الإنتاج بالمعنى الماركسي للكلمة. إنه خسارةٌ للمساند الوحيد الذي حظي البطل به في صراعه ضد الموت، وموتٌ للقيم الإنسانية والمادية التي يمثلها «فهيم».

ويبقى هذا الموت الدوري موتاً لقدرة «محمود» على تكوين رأسمالٍ يسمح له بالارتقاء الطبقي.

والقصة لا تحدد لنا مستغلي «محمود». فـ«سالم»؛ حتى «سالم» يساهم في تشييئه بشكلٍ غير مباشرٍ ليس اقطاعياً ولا رأسمالياً، إنه بالأحرى جارهُ الذي ينتمي وإياه إلى وسطٍ واحد. صحيحٌ أن ظروف الحياة هي التي

٦٢- المصدر السابق- ص٧١.
٦٣- المصدر السابق.
٦٤- المصدر السابق.
٦٥- ص ٧٣- ٧٤.

حولت «محموداً» إلى جزء من هذه الآلة الحميرية، ولكن «محموداً» لايصارع مستغلاً محدداً، وإنما هو يصارع الموت الذي يسلبه إنسانيته، والتشيؤ الذي تفرضه عليه الحياة.

ولا يكتفي الموت بأن ينقضّ على حمار «محمود»، فيسلبه رمز إنسانيته، أو ينقضّ على مدخراته، فيسلبه أحلامه، وإنما هو يستهدفه شخصياً حين يتربص به على الطريق المنحدر، ومرةً أخرى حين فرقع شيءٌ ما في جسده. لقد أراد الموت أن يسحبه إلى الوراء، ويرمي به في الهاوية، ولكنه تابع طريقه إلى النهاية. فلنتوقفْ عند معركة «محمود» مع الطريق.

الطريق:

الطريق وجه الموت الذي ينقض على «محمود»، ووجه الحياة التي تسدد هذا الموت. فإن تمكن من مغالبته، تابع الحياة بنجاح، وإن هزمه الموت سقط بين نواجذه، وغاب في أحشائه.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وإذا كنا نحاول هنا أن نرسم للطريق هذا الوجه الأسطوري، فإن القصة هي التي تستدعيه. فالقصة تضعنا مباشرةً أمام المعركة بين «محمود» والطريق. فـ«محمود» أنجز ست نقلات من أثاث المنزل، وها هو الآن يخوض معركته مع الرقم الأسطوري (سبعة). «كان محمود يقود عربته في مرتفع الطابيات، وكانت مثقلةً بأثاث منزل»(٦٦).

للطريق ثلاثة رؤوس؛ التعب والطول والتصاعد. ولوصف معركة «محمود» مع الطريق لابدّ من تناولها من خلال وجوهها كافةً بدءاً بالتعب.

التعب:

والتعب هو الرأس الأول الذي يوظفه التنين. فمعركة «محمود» تبدأ مع التعب الناشىء من الطول والتصاعد. ولايغيب عن بالنا أن البطل اجتاز

(٦٦) المصدر السابق- ص٧١.

الطريق بطوله وارتفاعه ست مرات. «هو متعب، هذا لا ريب فيه»[٦٧].
وكان على «محمود» أن يواجه التعب أولاً لكي يتفرغ للرأسين الآخرين.
فكيف يواجهه؟.

«هو متعبٌ، هذا لاريب فيه، ولكنّ التعب شيء ينبغي ألا يفكر فيه الآن. إنه لايزال في بداية مرتفع الطابيات. فليتشاغلْ إذاً بأي شيءٍ آخر»[٦٨].

هكذا يواجه «محمود» التعب بإلغاء تفكيره، وتشاغله عن تعبه. ولكنَّ إلغاء تفكيره هو إلغاء قوة من قواه. فهوَ- وهو يعارك- يخسر شيئاً من نفسه. وبهذا المعنى، فإن مواصلة المعركة مواصلةٌ لعملية الاستلاب.

وعندما يفلح «محمود» في السيطرة على التعب ما يلبث التعب أن يظهر على شكل الطول. لقد قرر «محمود» ألا يفكر في التعب، ولكنَّ فكره انزلق بعينيه من بين ساقيه إلى الوراء مستطلعاً المسافة التي اجتازها، ولم يكن «محمود» راغباً في التفكير في ما تبقى له من الطريق لأن التعب لايرتبط بما اجتازه وإنما بما تبقى له من الطريق لأن التعب لايرتبط بما اجتازه وإنما بما تبقى لاجتيازه. وفي اللحظة التي سيطر فيها على التعب تحول التعب إلى وخزٍ في الظهر[٦٩].

وكان على «محمود» أن يواجه الواقع الجديد بإلغائه «فهو أيضاً كانت له أحلامه»، [٧٠] وهو أيضاً يستطيع أن يطير بخياله.

وهكذا فإن البطل- وهو يخوض معركته- يسخر من كيانه. فهوَ - أولاً- يتخلص من التفكير بالتشاغل عنه، و ثانياً يتخلص من الواقع بالحلم. فلنتوقفْ عند الحلم قبل أن نواصل تحليلنا للتعب.

٦٧- المصدر السابق- ص٧٢.
٦٨- المصدر السابق.
٦٩- المصدر السابق ص٧٣.
٧٠- المصدر السابق.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

الحلم:

والحلم آخر تحول من تحولات عدم التفكير. والحلم حلمان؛ حلم وقع في الماضي، وحلمٌ وقع في الحاضر.

* فأما حلم الماضي فإنه يمتد من الحلم بالادخار إلى الحلم بشراء حمار. وفي الماضي كان الادخار هاجس «محمود» من أجل تحسين وضعه المادي وافتتاح بقالية أو حانوت خضار. ولكنَّ الموت قضى على حلم الماضي. فـ«محمود»- من جهة - أميٌّ، ومن جهة أخرى لقد تعرضت زوجته لعملية إجهاض استنفدت معظم مدخراته. ثم يأتي موت حماره ليجهز على حلم الماضي، ويترك صاحبه في صراع مع الموت من أجل أن تستمر دورة الموت- الحمار- الادخار.

ومما يثير الانتباه هنا أن هناك توازياً بين بنية الواقع وبنية الحلم في علاقتهما بالموت. فعلى مستوى الواقع تدخّل الموت «منذ شهرين»(٧١) وقضى على «فهيم». وعلى مستوى الحلم تدخّل الموت- في الماضي- وقضى على مدخرات «محمود». فالموت الذي اختطف حماره اختطف حلمه. ولهذا نتيجةٌ مهمةٌ جداً وهي أن الحلم الذي سيواجه به «محمود» خصمه هو حلم مُسْتَلَبٌ مسبقاً.

إن الموت- بالإضافة إلى شيء ما-(٧٢) كان يحول دائماً دون تحقيق أحلام البطل. وكل ذلك يجعل من حلم الماضي مسانداً معطوباً.

* وأما حلم الحاضر فهو حلم الادخار من أجل شراء حمار. ولكنَّ عائلة «محمود» - عموماً- تقف ضد هذا الحلم.

ومن الجدير بالالتفات أن الحلم هنا حلمٌ يراود البطل وهو يجتاز الطريق طويلاً. ولكنَّ تصاعد الطريق يحوِّل الحلم إلى حنين. فكلما كبرت الحاجة اشتدت الرغبة في حمار يشده إلى هذه العربة، واشتد الحنين إلى الطرف الوحيد الذي يعترف بإنسانيته. فحنين «محمود» إلى حماره الضائع

٧١- المصدر السابق- ص٧١.
٧٢- المصدر السابق- ص٧٧.

حنينٌ إلى إنسانيته الضائعة. وعندما وصل الألم إلى كتفيه أصبح الحمار يعادل وزنه ذهباً(٧٣). وهذا يعني أن البطل مستعدٌ لبذل كل مالديه من أجل امتلاك حمار؛ أعني من أجل استرداد إنسانيته.

ولكنَّ ما يعترض حلم الحاضر هو «شيءٌ» أقوى منا لاينى يمد لسانه بين حين وآخر»(٧٤). إنه المكتوب؛ الذي يتدخل مرةً على شكل سقوط قطعة من أثاث المنزل، ومرةً على شكل انكسار قطعة أخرى... وفي كل مرة سيترتب على «محمود» أن يخسر شيئاً من أجرته؛ من المبلغ الذي كان يحلم بادخاره لشراء حمار.

ولو أردنا أن نعقد مقارنةً بين حلم الماضي وحلم الحاضر لقلنا إن هناك توازياً بين الإثنين. ففي الماضي كان «محمود» يحلم بتحسين وضعه المادي فيتدخل الموت. وفي الحاضر يحلم «محمود» بالادخار من أجل شراء حمار فيتدخل المكتوب. وعندما يفلح «محمود» في هزيمة الطريق فإن علاقته بـ«فهيم» تتحول إلى ذكرى.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفي الخلاصة، فإن الحلم بنوعيه يستعيد موضوع الاغتراب الذي يمارسه الموت. فأما هزيمة الاغتراب فإنها لا تكون إلا بشراء حمار يشدُّ «محمود» إلى عربته ويظفر بإنسانيته الضائعة.

ولكنْ هل يسمح له تعبه بمواصلة السير؟ لنستأنف تحليل التعب.

* * *

«كان الوخز قد أخذ ينتقل إلى أسفل الظهر»(٧٥). وازداد انحناء «محمود» إلى الأمام بفعل تصاعد الطريق. فلقد كانت متابعة السير تتطلب جهداً أكبر مما يعني أن الطريق ستستلب منه شيئاً آخر.

٧٣- المصدر السابق- ص٧٦.
٧٤- المصدر السابق- ص٧٧.
٧٥- المصدر السابق- ص٧٥.

وشيئاً فشيئاً بدأ الوخز يتحول إلى ألم. وكان الجسد مهيأً منذ الصباح بعد أن أنجز «محمود» قسماً من عمله لاستقبال التّعب فالوخز فالألم. وعندما وصل الألم إلى الكتفين كاد يقضي على الحركة الجارّة فقرر «محمود» التوقف لإدارة نفسه ودفع العربة من الوراء[٧٦]. ولكنّ الأمر أضحى مستحيلاً بفعل الانحدار الحاد في الطريق وخلوه من أي عابر يمكن أن يدعم العجلة بحجر. فاستأنف «محمود» الحركة برغم الألم[٧٧]. وكان الألم المين؛ ألم الوخز القديم، وألم الشمس التي تقرع على صدغيه. ولم يكن ألم الشمس شيئاً إذا ما قورن بألم الظهر. وفجأةً فرقع شيءٌ في ظهره ارتاع منه في البداية، وحاول إقناع نفسه بأنه مجرد تحول من تحولات التعب القديم: جراحٌ ورضوضٌ قديمةٌ وجدت فرصتها للإعلان عن نفسها في جسده المتهدم. صحيحٌ أن «محمودا» قد سيطر على طول الطريق وتصاعدها، ولكنه كلما حطم رأساً من رؤوس التنين نبت الرأس الآخر، أو تحول الرأس القديم إلى شكل جديد.

http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويعود التعب من جديد. ولكنْ «مَنْ يستأهل مثل هذا التعب يا محمود؟».

ثلاثون سنةً وأنت تعتل على ظهرك. بيتك بالإيجار، ونوافذك بلا ستائر، وأولادك يخجلون منك... أي شيء يعادل آلام ظهرك الآن؟[٧٨].

هكذا يعود «محمود» إلى التفكير في تعبه، ثم ما يلبث أن يقلع عن التفكير، مما يعيدنا إلى الدورة نفسها من جديد.

ولكنّ قراره بعدم التفكير كان محاولةً مخففة، فالألم في تلك اللحظة احتلّ الظهر والنقرة وركّز فيهما جيوشه[٧٩].

٧٦- المصدر السابق- ص٧٦.
٧٧- المصدر السابق- ص٨١.
٧٨- المصدر السابق- ص٨٢.
٧٩- المصدر السابق.

وانتشر الألم إلى الطرفين السفليين موجهاً ضربةً صاعقةً للرجل اليمنى في حين استنفرت اليسرى كل قواها وراحت تخبط خبطاً. ولم يعد «محمود» يملك شيئاً يدفع به ألمه. كان التعرق قد أغرق الجسد المهزوم، وأضحى أشد خطراً من الألم نفسه لأنه يمكن أن يفصل بين الذراعين والعربة.

وبينما كانت كل الدلائل تشير إلى هزيمة «محمود» راح «محمود» يتخطى ألمه ويواصل سيره إلى الأمام، لقد أفلح الألم في هزيمة الجسد، ولكنه أخفق في هزيمة الإرادة. ومن هنا كان الرجل يفضل الثور والحمار.

* * *

هذا عن التعب، فماذا عن الطول؟.

· **الطول:**

والطول هو الرأس الآخر للطريق. فلقد ظهر الطريق على شكل مرتفع طويل متعب.

وكان لابدّ لـ «محمود» كي يواجه الطول من أن يقضي على التعب. ولقد تمثلت مواجهته للتعب بعدم التفكير فيه، ولكنّ عدم التفكير في التعب أدّى لاإرادياً إلى التفكير في الطول. فعندما تشاغل عن التعب انزلق فكره بعينيه من بين ساقيه إلى الوراء، وتساءل «كم بقي من الطريق»[٨٠]؟ فـ «محمود» لايواجه الطول بشكلٍ مباشرٍ، وإنما بشكلٍ مقلوب. إنه لايجرؤ على رفع بصره لاستطلاع دربه، ولكنه يرى ما اجتازه، ثم يتساءل عما تبقى له لاجتيازه.

و«محمود» هنا يواجه الطريق بحركة مزدوجة؛ فمن جهة هو يُقَطِّعُ مامضى من الطريق تقطيعاً واقعياً. ومن جهة أخرى فهو يُقَطِّعُ ما تبقى تقطيعاً نفسياً حيث يزرعه بالشواهد والعلامات. «عندما أصل إلى تلك الصنوبرة.. تلك الصنوبرة.. ماذا بعد؟ سأجد أولاداً، وسأطلب إليهم أن

٨٠- المصدر السابق- ص٧٣.

يدفعوا العربة من الخلف. هيا يا أولاد وادفعوا العربة مع عمكم العجوز... »[٨١].

هكذا يتمكن «محمود» من التغلب على الطول. ولكنه وهو يفعل ذلك إنما يخلق لنفسه مشكلة، فكلما اجتاز مسافةً من الطول ازادت حدّة الانحدار. لقد تحولت سيطرته على الطول إلى عبءٍ عليه، ووضعته في موضع المواجهة أو الموت.

ولكنّ «محموداً» لايعدم أن يرى حلاً لمشكلته. هيا يا محمود وامش في خط منحن»[٨٢]. ويمشي «محمود» يميناً وشمالاً مما يمكّنه من السيطرة على حدّة التصاعد. ولكنه- وهو يسيطر على التصاعد إنما يخضع مرّة أخرى لمشكلة الطول.

وإذ تطول الطريق أكثر فإن «محموداً» يعود إلى تقطيعها ذهنياً لتعود الدورة من جديد. ويبقى المشكل الحقيقي هو الألم. فماذا يضيف إليه تصاعد الطريق؟.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التصاعد:

نحن نعرف أن الطريق يمر في مرتفع الطابيات. وهذا يعني أن على «محمود» - لكي يواجه التصاعد والطول - أن يحسم مشكلة التعب. ولقد وجدنا للتو أنه حين سيطر البطل على الطول تحول الطول إلى تصاعد حاد، وأن هذا التصاعد أرغم البطل على تفريغ جهد أكبر ولّد وخزاً في الظهر تحوّل بدوره إلى ألم شلّ حركة اليدين وأدّى إلى التفكير في التوقف لدفع العربة من الخلف. ولكنّ التوقف أضحى مستحيلاً لأنه كان يعني السقوط. فلقد كان «محمود» مشدوداً إلى العربة، ولم يكن في وسعه الإفلات منها ولا ايقافها. وكانت الطريق خاليةً إلا منه مشدوداً إلى هذه العربة، فراح يبذل جهداً آخر لم يستطع معه أن يحقق أي نجاح. وجاء الحل الأخير في التحايل على الطريق باجتيازها في انحناء.

٨١- المصدر السابق- ص٨٠.

٨٢- المصدر السابق.

هذه هي رؤوس الطريق؛ تعبٌ وطولٌ وتصاعد. كلما قطع البطل رأساً نبت رأس آخر. ولقد كان أخطر هذه الرؤوس الألم. فالألم ابنها جميعاً، وكلما كان البطل يحقق الغلبة في موقع كان الألم يحتل موقعاً جديداً في جسده.

ومما يزيد في ألمه أن هناك مجموعةً من المعارضين الثانويين يتدخلون عَرَضاً لمساندة التنين وإنزال ضرباتهم بالبطل.

وهؤلاء المعارضون ليسوا معارضين بقدر ما هم مساندون للخصم. وإنما نسميهم ثانويين لأن المعركة الأساسية معركةٌ مع الطريق. فغياب هؤلاء لايُخلُّ بالمعركة ولكنَّ حضورهم يشكل عبئاً إضافياً على البطل.

وفي طليعة هؤلاء الزمن والوحدة. وهذان المعارضان يظهران حياديين في أول القصة ثم ما يلبثان أن يتحولا إلى معارضين: «قال محمود لنفسه وقد انحطَّ بصره على البقعة التي يزحف عليها ظلّه المنكمش»[٨٣]. فالقصة- في البدء- تصف زحف الظهيرة على «محمود» دون أن يحمل الأمر أية قيمة سلبية. وحين اشتد الألم على «محمود» تصبح الشمس وكأنها اختصته «من بين البشر جميعاً بكل ذلك الغضب الذي تنفثه في حزيران، في الثانية عشرة من منتصف النهار»[٨٤].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهذا هو شأن الوحدة. ففي البداية كان الإحساس بالوحدة قائماً، ولكنه لم يتحول بعد إلى عدو صريح. كانت الوحدة واقعاً عايشه «محمود» طيلة حياته وتعامل معه بالإيناس[٨٥]، وأما عندما وصل الألم إلى كتفيه فقد «أخذ يتلفت يمنةً ويسرةً»[٨٦] بحثاً عن عابر يدعم عجلته بحجر. ولكنَّ وحدته أصبحت- كالحبل المارِّ فوق كتفه اليسرى عبر صدره- قيداً لحريته، وباباً يدخل منه خصومه بكل سهولة ويسر.

ويأتي ثقل العربة ليزيد من إحساسه بالوحدة[٨٧]. ولقد وصل هذا

٨٣- المصدر السابق- ص٧١.
٨٤- المصدر السابق- ص٧٦.
٨٥- المصدر السابق- ص٧٢.
٨٦- المصدر السابق- ص٧٦.
٨٧- المصدر السابق- ص٧٩.

إلى ذروته حين بدا «محمود» عاجزاً عن جرّه، وبدأ الثقل متحفزاً لجر «محمود» إلى الوراء والقضاء عليه[٨٨].

فماالذي يفعله «محمود» ضد هؤلاء المعارضين؟.

- أما الشمس فإنه لايستطيع أن يفعل ضدها شيئاً.

- وأما الوحدة فإنه يعترف بخطئه في عدم استئجار عاملٍ لحسابه، أو عدم اصطحاب ابنه الصغير ولكنه يستدرك فيعلل ذلك بأنه لم يعتمد في يوم من الأيام إلا على نفسه[٨٩].

- وأما الثقل «فربما أخطأ في تقدير قوته»[٩٠] ولكنه وإن يكن «محمود» قد أخطأ في تقدير قوته، إلا أنه لم يكن له بدٌّ من متابعة الطريق.

لقد ألقت الظروف بـ «محمود» في هذه الطريق، وأضحى اجتيازها مسألةً لابدَّ منها. فإما أن يتابع الطريق إلى النهاية، وإما أن يتوقف فيموت.

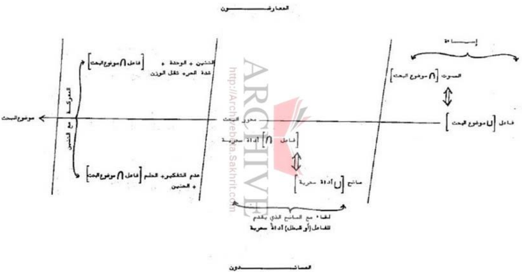
إن «محموداً» يجد نفسه وقد أُقحم في طريقٍ ليس له في مواجهتها أي خيار. فلئن كانت الحياة قد وضعته على طريق العتالة مذ كان في الخامسة عشرة من عمره إنها وضعته أمام قدره. وما إن بدأ «محمود» المسير حتى وجد نفسه مضطراً لمواصلته. هكذا تصبح الطريق قدراً على «محمود». فهل تكون الطريق هي الحياة التي يتعين على كلٍ منا أن يواجهها وهو يعرف مسبقاً أنه لاينتظره عليها سوى النصر أو الموت؟. هل يكون «محمود» رمزاً للإنسان الذي جاء إلى هذا العالم وكان عليه في اللحظة التي جاء فيها أن يواجه قدره، ويكمل الطريق إلى النهاية. صحيحٌ أن التنين هزم الجسد في «محمود». ولكنَّ الجسد هو الجانب الحيواني في الإنسان. فأما الجانب الإنساني فهو إرادته التي تهزم التنين.

بهذا تنتهي دراستنا لمحور البحث، وتنتهي معها دراستنا للبنية السطحية للأقصوصة. ولقد وجدنا كيف طوى البطل طريقه خطوةً خطوة،

٨٨- المصدر السابق.

٨٩- المصدر السابق- ص٧٦- ٧٧.

٩٠- المصدر السابق- ص٧٨.


المعارضون
إساءة
الموت [∩ موضوع البحث]
فاعل [∪ موضوع البحث]
محور البحث
[فاعل ∩] أداة سحرية
مانح [∪ أداة سحرية]
لقاء مع المانح الذي يقدم للفاعل (أو البطل) أداة سحرية
الحنين + الوحدة + شدة الحر + ثقل الوزن [فاعل ∩ موضوع البحث]
المعركة مع التنين
عدم التفكير + الحلم + الحنين [فاعل ∩ موضوع البحث]
موضوع البحث
المساعدون

وحاك نسيجه البطولي خيطاً خيطاً. وفي حين كان يتصدى له أعداؤه فرادى ومجتمعين، كان هو يخوض معركته في عالم يغيب عنه المساندون. وكان البطل مضطراً لخلق المساندين من ذاته لأن استرداده لإنسانيته كان وقفاً على فعله الذاتي المشحون بالإرادة الإنسانية.

ويبقى أن نقدم التصويرة السردية للبنية السطحية للأقصوصة.

والآن كيف نقرأ هذه التصويرة؟

قلنا في البداية إن في القصة التي بين أيدينا من العجيب ما يحرض وظائف "Fonctions" «بروب» ويستدعي العودة إلى مصطلحه. وفيها من التقابل الحدي المقولاتي "Catégorielle" ما يفتحها على العالم الأسطوري.

وتأتي تصويرة «بارت» لتشكل تركيباً مرئياً لقراءتين؛ شكلانية وعلاماتية بنيوية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومن الجدير بالاهتمام أن مصطلح «بروب» يسمح بإضاءة البعد الإنساني في هذه القصة على نحو محسوس. فالبطل والمانح والمعركة مع التنين... كلها ترمز إلى هموم إنسانية مشتركة تتوارثها البشرية جيلاً بعد جيل. وأما التقابل الحدّي بين الحياة والموت فإنه - بدوره - يعبّر عن ذلك الهاجس الإنساني الذي ما فتئت البشرية تبحث له عن حل.

ولقد جاء حل هذه التقابلات الضدية متعدداً بتعدد المقاربات التي يمكن أن تكون مرّة أسطوريةً وأخرى لاهوتيةً وثالثة فلسفية. فأما «عبد الله عبد» فقد وجد الحل في التحايل على الموت وإن كان قد خضع في نهاية الأمر لمنطق الدورة.

وللعودة إلى تصويرتنا السابقة - والتي استطعنا - فيما نرى - أن نجمع فيها بين تصويرتين - فإننا نشير إلى ما يلي:

لقد قسمنا محور البحث إلى ثلاثة حقول:

فأما الحقل الأول فإنه يحتوى على فاعل منفصل ($\cup$) عن الموضوع الذي يبحث عنه. والموت هو الذي ضمّ ($\cap$) هذا الموضوع إلى حوزته.

وكل ذلك يشكل إساءةً- بالمعنى الشكلاني للكلمة- حلّت بالبطل حين أخذ الموت حماره.

ثم يأتي الحقل الثاني وفيه ينفصل المانح عن أداته السحرية ويقدمها للبطل وهذا ما يشكل فعلاً مسانداً للبطل في اجتيازه لمحور البحث وصولاً إلى رغبته أو موضوع بحثه.

وأما الحقل الثالث فيغطي المعركة مع التنين؛ هذه المعركة التي يلتقي فيها المعارضون والمساندون. فالتنين وشدة الحر وثقل الوزن... كل ذلك يعمل على نفي ( ) حصول البطل على موضوعه. وأما عدم التفكير والحلم والحنين...

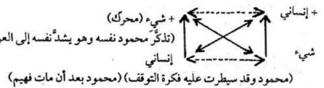
فكل ذلك يعمل على مساندة البطل من أجل تحقيق هدفه.

وربما كان غنياً عن التنبيه أن نشير إلى أن المساحة التي تعلو محور البحث تختص بالمعارضين، بينما تختص المساحة السفلية بالمساندين.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

* * *

وبانتصار البطل على خصومه، وبلوغه الهدف المنشود، تكتمل دراستنا للبنية السطحية للأقصوصة مما يضعنا أمام البنية العميقة التي يرسمها المربع العلاماتي التالي:



كيف نقرأ هذا المربع[٩١]؟

* تنفتح القصة على نفي إنسانية البطل. فموت «فهيم» أفقد «محموداً» إنسانيته بالتدريج. وكانت هذه التدريجية تعني في ما تعنيه وجود«محمود» في حالة وسط بين الإنسانية والتشيؤ. وكانت هذه الحالة الوسط تتمثل في أن «محموداً» مازال متشبثاً بإرادته، محتفظاً بقدرته- كإنسان- على التشاغل عن آلامه وتوظيف خيالاته وأحلامه. ولاشك في أن «محموداً»- بموت فهيم- قد خسر معركته مع الموت، ولكنه صمّم على إدارة معركة جديدة بدءاً من دورة جديدة. وراح «محمود» يخلق المساندين من ذاته ليواجه أعداءه بسماته الإنسانية. ولكنّ هذه السمات لم تصمد كثيراً في المعركة، فقراره بعدم التفكير أفلتَ من يديه. واعتصامه بالأحلام والخيالات انتهى إلى الإخفاق.

* وعندما خسر «محمود» آلة الإنتاج بدأ يتحول شيئاً فشيئاً إلى شيء. وفي اللحظة التي تحول فيها إلى كتلة من العضلات فقدَ إنسانيته تماماً، ولم يعد أكثر من محركٍ يجر العربة.

http://Archivebeta.Sakhrit.com

٩١- يؤسس المربع العلاماتي على مقولةٍ دلاليةٍ نصية.

"Catégorie sémantique textuelle"

- فأما المقولة فهي إرثٌ ثقيلٌ حملته اللسانيات على حدّ تعبير «غريماس». إنها في الفلسفة والنحو مفهومٌ يختص بعنصرٍ واحد، وأما في اللسانيات- وبدءاً من «فرديناند دوسوسير» فإنها مفهومٌ علائقيٌ ينطوي على عنصرين متقابلين.
- وأما الدلالية فلفصلها عن المقولات التي تنتمي إلى علومٍ أخرى.
- وأما النصية فللتأكيد على جانب درس النصوص وتحليلها واستخراج المقولات الدلالية منها. فكل نصٍ يفرز مقولته الدلالية الخاصة به والتي تؤسس مربعه العلاماتي. والمربع العلاماتي إلا صورة مرئية للتمفصل المنطقي الذي تخضع له إحدى المقولات الدلالية.
وفي ضوء ذلك- وبنوع من التجريد- فإنه يمكننا تتبع الخطوات التي يمر بها بناء المربع العلاماتي.
- في الخطوة الأولى نرسم المحور الدلالي "axe sémantique" الذي يعبر عن التقابل بين حدّين مقولاتيين:

أ---------------- ب

-يتبع-

و«محمود» في هذه الحلقة- يتقبل وضعه كعبدٍ بالمعنى الهيغلي للكلمة ويتحمل مسؤوليته كعبدٍ، ويواصل العلم.

* وما إن بدأ «محمودٌ» بالتحايل على الطريق من أجل التغلب على انحدارها حتى بدأت مرحلةٌ جديدة. «ولكنكَ وحدكَ في هذه الطريق من أجل التغلب على انحدارها حتى بدأت مرحلةٌ جديدة. ولكنكَ يا محمود، وحدكَ في هذه الطريق. لا أولاد، ولا امرأة، ولاعابر يدعم عجلتك بحجر... ياهوه هل خلت الدنيا من البشر؟... ماذا بك؟ هل أصبحت عاجزاً تماماً؟... أنتَ تبكي؟ كلا. أنتَ تضحك؟ كلا... أنتَ تبكي وتضحك معاً؟ كلا. لكنني سأبكي حتماً عندما لايكون هنالك ما أعمله...»(٩٢).

= ومن كل واحدٍ من هذين الحدين تنشأ علاقة جديدة تقوم على أساس النفي.



- فأما العلاقة بين أ وب فهي علاقةٌ تقابليةٌ أو ضدية "relattion de contrarieté". فإذا كانت أ مثلاً تشير إلى الحياة فإن ب تشير إلى الموت.
- وأما العلاقة بين -ب و -أ فهي مماثلةٌ للعلاقة بين أ و ب، ولذا فهي تسمى بالعلاقة ما تحت التقابلية أو ما تحت الضدية "axe des subcontraires".
- وأما العلاقة بين أ و -أ فهي علاقة تنافٍ "négation" تعني استحالة وجود الحدين معاً، وذلك كالحياة واللاحياة على سبيل المثال.
- وهذه العلاقة بين -ب و أ فهي علاقةٌ إثباتية "assertion" تنتقل فيها منِ النفي إلى الإيجاب. فالحد المنفي -ب يتضمن أ، والحد -أ يتضمن ب. ولذا تسمى علاقة تضمنية "Relation d'implication". فاللاموت يتضمن الحياة، واللاحياة تتضمن الموت. وفي هذه الحالة وحسب؛ أعني في الحالة التي تفضي فيها العملية الإثباتية المزدوجة إلى علاقةٍ مزدوجة، فإنه يحق لنا أن نعتبر الحدين الأساسيين أ و ب مقولةً واحدة، وأن نعتبر للمحور الدلالي مقولةً دلالية.
وأما إذا كانت -أ لا تتضمن ب، أو إذا كانت -ب لا تتضمن أ فإننا بإزاء مقولتين دلاليتين مختلفتين. وفي الحالة الأولى؛ أعني في حالة وجود مقولةٍ واحدة فإن العلاقة التضمنية تعني علاقة تكاملية.

٩٢- الأعمال الكاملة - عبد الله عبد- ص٧٩- ص٨٠.

لقد اكتملت هزيمة الجسد، واكتملت هزيمة الآلة، ولو كان الأمر يتعلق بمجرد حمار لتوقف الحمار ومات. ولو أنه يتعلق بمحض آلة لجفّ منها وقودها أو اختنقت. ولكنّ هذا الجسد الآلة هو جسدٌ إله... جسدٌ إنسانيٌ يستعبده العمل ويحرره العمل.

ولكنّ هذه النقلة لاتتم دفعةً واحدة. فمن التغلب على الشيئية ونفخ الروح فيها إلى الإنسانية المكتملة يقطع «محمود» شوطاً مريراً في كفاحه. فلقد اعترضته العقبات، وانتصبت في وجهه الورطات، وأوشك على التوقف والعجز، ثم جمّع قواه، وسيطر على عربته، وأدرك أنّ الرجل أكثر قدرةً على احتمال الألم «طالما هو قائم على قدميه، وطالما هو مستمر في سيره إلى الأمام».

* * *

وباكتمال هذه الحلقة تنفتح القصة على أفق كبير من التساؤلات. فاغتراب «محمود» في عمله لاسبيل إلى تجاوزه إلا بعمله. فالعمل هو الأداة السحرية التي تنتقل بصاحبها من حال إلى حال. وفي حال «محمود» فقد انتقل به العمل من الحالة السيزيفية إلى الحالة البروميثيوسية.

ولكنّ العمل الذي يحرر صاحبه هنا وينقله من حالة الاغتراب هو عمل الرجل. فأما المرأة - وهذا ما يعيدنا إلى نقطة البدء - فإن عملها لايحررها إنما يضيف إليها قيداً جديداً يضاعف من حالة الاغتراب.

وعلى الرغم من أن المرأة في عالم «عبد الله عبد» تعمل بموافقة الرجل، ومن أجل إعانته فإن الرجل لايرغب في الاعتراف بعملها، ربما لأنه لايرغب في الاعتراف بحقوقها المترتبة على ذلك.

* وإذا كان يمكن لهذه القصة أن تنفتح على جوانب معينة من التحليل الماركسي، إلا أن القراءة الماركسية لها تبقى دورةً ناقصةً في البداية، مبتورةً في النهاية. فالعدو الطبقي غير محدد ولا معروف. و«محمود» لاينتمي إلى الطبقة التي فرزتها الثورة الصناعية، ثم هو لاينتهي إلى الثورة، وإنما حَسْبه

أنه يؤمن بالإنسانية؛ بأن شيئاً ما في الإنسان لايمكن القضاء عليه هو إنسانيته. ومن هنا فإن «محموداً» يتخطى انتماءه الضيق، ويصبح رمزاً للإنسانية الصاعدة على طريق الحياة. فعلى طريق الحياة لاتوقُّفَ ولاتراجع، لأن أي توقف أوتراجع يعني الموت.

* ولئن كان انتصار «محمود» مسألةً لاريب فيها، إن هذا الانتصار غير نهائي وإنما دوري. ففي كل مرة يهجم الموت على حماره يجد نفسه مضطراً لمواجهته من جديد.

وربما كانت هذه الدورية هي التي تحول دون التراكم الكمي لرأسمال يغيِّرُ به وضعه الطبقي. ولكنْ، لماذا لاتتكسر هذه الدورية؟ هل لأن القصة مبنيةٌ على أسطورة الصراع بين الحياة والموت مما يفترض تناوب النصر والهزيمة؟ أم لأن كسر الدائرة يتطلب الدخول في منطق الثورة أو النبوَّة؟. ولما كان «محمود» يرفض الثورة، وكانت النبوة ترفض العودة، فإن ما يبقى هو الخضوع لمنطق الدائرة.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

* هل يحق لنا في النهاية أن نتساءل عن طبيعة هذا الطرح المبتور، و عما إذا كان يعبِّر عن طبيعة العمل الذي يمارسه البطل: عملٌ عقيم لأن قيمته لا تنتج فضل قيمة يمكن أن يتحول إلى موضوع صراع بين مستغِل ومستغَل؟. أم أنه يعبر عن مجمل الوعي الفكري العربي في تلك المرحلة الطليعية» التي ينتمي إليها «عبد الله عبد»؟.

ابـداع

شعـر

تفاحة الجنـوب

زهير غانم

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لا لست أقتـرف النشـيج فـفي دمي، مـدن مـعلقـة، وفي الأشجـار أجسـاد مـخلّقـة، وفي الشـرفـات نيـران، كـأن يدي تشـيد عظامـهـا في الليل، ثم تحل سارية المدائن في النهار، كأن أرضاً ترضع الموتى، فـتـرجعـهم الى أحلامـهم وتدوم في الترحال، والطرق الخفيفة، تخصف الأقوال من مؤن المزارع، ربما نادوا على جيرانهم،وتمايلوا جرحى ومبتعدين

زهير غانم : شاعر من لبنان، له عدد من الأعمال الشعرية .

في شفق الحجارة والحرير، وربما غاصوا الى أمعائهم، متمنعين يطاولون الروح والصدف المجاهر بالجثير، سيرجعون، سيرجعون، سيرجعون الى غضار في الجدار . . ويكبرون، سيرجعون الى المتاهة، ثم ينسربون في شبق التراب عصارة فضية . تندى بدمع آسن، ودم على الأيام، تجترّ الظلام، تضيء عصفاً من سفاح القلب . أشهد أنني مازجت أوراقي بأنفاس مضرجة، وجئت مدينة الأحياء تمثالاً بلارئتين يغرب في الهواء .

الماء يفجر في الجنوب، الماء يطلع في الحصا ورداً، وينزف من خراف الصيف، يقمع في الخوابي غيمة، ويجوس لحم فراغنا المضروم بالزبد الخفي وبالدناءة، تلمسين بداية الأشياء، تلتبس النهاية، كل شيء هاهنا دون البداية والنهاية . دوئما جدوى، أعلّق مقلتي على خريفك . . تذبل الأوراق، أقرب من متاهك تنضر الأوراق، تحترق الزهور على روابيك السخية، والسهول تكاد تمضي، أنت لاتمضين في أفق من النيران والاعصار، لو تمضين، أشبك كل أسئلتي على حبل الغسيل، وأشنق الأحلام، كاد صقيعك المجنون يشبقني، ودون تحية أمعنت فيه دماً، وشيئاً من لهاث فاسد، يتحرق الصنم الجديد الى العبادة أنت تحترقين في ضعة النشيد . فأرجم الكلمات فوقك كالنواقيس، الدجى يعلو عليّ ويعتليها، هذه الكأس الأخيرة لاتبارح غفلتي دوماً، ولاتلبس اليقظات، تلتبسين كالنسيان، أحضر فيك، أحضر من نجيع أخضر، وعباءة موشومة بالحب، أحفر هكذا في القلب، أغترف المساء، وأرتدي عبق الشوارع، كيفما كانت شوارعك الشهيدة، أرتدي روحي، وقمصاناً من الزبد العنيف لديك أرجو أن أوازي عالماً، متخلّع الأخشاب، مدمي المفاصل، أو أوازي قامتي في غيثك الملعون، محمولاً على قدم، وأوراق معطنة، وزاد لم يعد قمحاً ولاتفاحة زرقاء . .

كانوا هنا . . يتراهنون على الأغاني، واغتيال الماء، كانوا يحطبون المجد من أغصانه، ويدمرون الجذع والنسغ الخبيء، يدمرون الراحة الوردية

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

القسمات، ألمسهم بكف بارد، وأبادر النيران، أضرم فيك أنساغا من الكلمات، يخصب جسمك الشفاف، أخصب بالضياء، وثرثرات غبارك الشهوي، تحتملين قسوتي الحريفة، دائماً أشكو، ولاتشكين، هل خلعت عيونك من سواد الليل أقماراً؟ هل اشتجرت مرافئك القصية في دمي؟ وعلمت أن الموت كان، وكنت فيّ. علمت أنك تمخرين طراوة الأشكال. مجداً من فصول الماء، أجيالاً من الغرف المضيئة، أمطريني كلماد عاد الطواف، وأمطري هذي الحدائق، بعدها تتخاطرين على سوار البحر، يشربك المساء فينتشي، وأهيم بعدك في احتضار الشمس، أشرق بالحنين الى موائدك الشهية، كم من الشهوات تختزنين، كم ندماً وأنساقاً من الأحياء، كم موتى؟

أسارق غفلتي، وأجيء فيك. أجيء، يحملني على كتفيك نيسان بعيد فتحملين غرابتي، نجمين يرتقبان أسرهما بعينيك، وينتظران ينتظران برقاً فاطراً كبد السماء..

ألقاك عبر الماء، أشقى الماء، لاألقى سواك.. هنا تخاريم، وأضواء مغلّفة بأسراب من البشر الهلاميين، يحتربون حزنك، أو تجليك، ويخترمون وعدك، كلما عادت غيوم الله عبر مجرة النزوات، تفتتحين آخرتي، فأهرب في تخومك ضارباً مجد الدماء بكفي المعصوم، تنهمرين في لغة مهرّأة فلاتشتد، تنهمرين في النسيان، يغترف الأسى وجهاً ترابياً، ويشكو عريه، فتضجّ أطيار على الأغصان، تحنو قبلة في وردة الانسان، أغتبق الكآبة، وابتسامة وجهك النبطي. أبدأ لهفة الأنغام، موسيقى تحط على جرار الروح قبرة وتنأى، كيف لاأنأى؟ وأنت صباح هذا المجد يأتي من جنوب الله. أنت مدينة الأحلام، أقدر أن أسافر في ترديها. وأن أجد الدجى قطعاً من الصوان والشهداء، تشرق شمسنا فيك، فتنصرفين دون تحية أو قبلة. تبقين من أسفي عليك حجارة صماء. تصعد في قرار الماء. تصدم رأسي المفتون بالشطآن. آكل ماأشاء، على جبين البحر أصداف مملحة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وعريك كـامن فيهـا . . سألتك أن تداري خيبة المنفي. فابتعـدت ذراعاك الشتاثيان عن رمل. وراح القلب يخبط في مسافة جرحه العدمي، راح الطير يضرب في الحديد بها، فضاع اللون وانسفح الظلام مطأطئاً كالخمر، منسفحاً على بطن الرغام . .

أشهى من المدن الكسيرة أنت، والمدن المطيرة أنت، أشهى من دمي، ورهية كالماء، يعقد حاجباك الآن هدنةعائد من موته الغابي. تحتلين أنفاس المدينة بالكتابة والتشابيه الشجية. كاد يدركني الفضاء على وشايته، وكاد، جمعت أعضائي، وصحت لغيمة كانت تريح جفونها في الماء أن تأتي . . أبادلها شبابي. أو أجرد من ثيابي ثورها المذبوح. يسحب خصيتيه الى الوراء، ولا يصدق أن مجنوناً يقوم الماء فيه. ليضرب الشيطان بالشطآن، والمدن الحبيسة بالرياح، ويضرب العربات والأشباح بالموت المعطر، فتنة هذا الممات، طلاوة هذي الحياة، وسمعنا يصطك، وارفة هي الأشجار، حين تظلل الجثث الجميلة، تنتشي بسكونها وتعود تصحبها الى الخلجان، موتى عائدون الى مهابتهم، وفولاذ يكاد يعضه عدم فياسي.

لو ترين الماء ينهض من أسـرته، ليسـخن، ثم يغلي طابخـاً رحم الجنوب، وطابخاً حلماً خرافياً بشهوته الى ترسيخ هذا الدم، تراب يستعيد الماء. دم يستعيد ترابه، والماء فتنته أمام الله أن يشقى، ويعبر في الصفاء الحالة الأولى، ليطلق لحمه المأسور من أصفاده.

ويرود شيئاً للوراء، من الوراء يرود دوماً للأمام . .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ابـــداع

قصـــة

التفاؤل.. هو السبب

وصال سمير

ARCHIVE
archivebeta.sakhrit.com

أحيا هذه الأيام، وكأنني في حالة انتظار.. أصغي الى صوت نفسي الذي ملأني بالضجيج.. ترتسم الأحداث وتدون في ذاكرتي سطوراً سطوراً.. كلّ يوم يفاجئني بما لاأريد.. كل ماأختزنه في أعماقي يقطر دماً فقد جفّت دموعي منذ آلاف السنين.

وفاجأني تحفزي في هذا الصباح الممطر الجميل.. وامتلأ جسدي بشيء غريب.. دفعني الى

وصال سمير: أديبة وقاصة من سورية، لها عدد من الأعمال، عضوة في اتحاد الكتاب العرب، من أعمالها: «البست جريمتي» مجموعة قصصية، «زينة» رواية.

ارتداء ملابسي بسرعة عجيبة عجيبة وكأنني أكاد أخرج من جلدي . . وكأن بقائي في المنزل سوف يسبب لي توقفاً في قلبي الذي لايكف عن الخفقان . . حالة من الجنون راودتني . . وهزّت كياني وكأنني على موعد مع الحبيب . . لم أقاوم . . بل استسلمت لتلك الحال الغريبة . . التي تغزوني على فترات متباعدة . . وأقف مهزومة أمامها . .أيقاوم أحدنا نوبات الجنون حيث يتصارع الروح مع الجسد . . ويتخاصم أحدهما مع الآخر . . وكل منهما يبغي الطلاق الأبدي . . أغلقت الباب بقوّة . . كادت تهشمّه . . مبالاة قاهرة كست روحي بالبحث عن التسكع في طرُقات المدينة . . علّني أهرب من ذاتي . . وعجبت من نفسي وأنا أتحدث على هذه الصورة . . وأنا الانسانة التي تنتمي لنهاية القرن العشرين . .

أأستسلم ببساطة للكون الذي يضحك من حولي في هذا الصباح العجيب . . فأنطلق لاهية . . متناسية مايدور حولي من جرائم في العالم . . هل التفاؤل عاد إلي بعد طول هجر أم أن مفاجآت مثيرة سوف تملأ حياتي غبطة . . وتضيء ماأظلم من روحي . . أم هي النسائم الناعمة سحرتني . . وأنا العاشقة للجمال . .

وعجبت من نفسي مرّة ثانية . . ولم ترضني موجات السعادة التي جرفتني الى الاستسلام للحلم . . لماذا نضع العراقيل في طريق سعادتنا؟! بل يجب أن نضع العراقيل . . وهل في نهاية هذا القرن المارق سعاده . . فالكون في حال من التخبط . . وشريعة الغاب تسيطر بلارحمه . . القوي يأكل الضعيف . . ولايشبع . . لايرتوي إلا بالدماء . . دماء الشعوب الآمنة . . الباحثة عن الحق والخير والجمال . . وليته يكتفي بهذا . . بل نراه يصول ويجول باحثاً عن فرائس جديدة في أنحاء الكون . .

كشفت لنا الأيام الغطاء عن جرائم يرفضها الضمير الانساني ولكن السؤال المطروح الآن . . وهل هناك ضمير انساني؟ معاذ الله!! ولماذا

يكون؟! واذا كان نائماً لم يصحو؟! وهو لم يعد له دور في زحمة الأحداث المتسارعة . . وفي زخم الحياة المضطربة كما بركان هائج .

وللحظات ابتسمت عيون الأزهار الملونة في وجهي كانت غارقة في العشب الأخضر الندي . . وأعترف أنني بادلتها البسمات . . وتخيلت أطفال بلادي يمرحون بينها . . بأقدامهم الصغيرة . . والرشيقة كما عصافير دوريه . .

وأحسست فجأة بصفعة قوية فولاذية تستقر في قلبي . . وكأنها أبت أن أستسلم لحالات من الطفولة . . قد ماتت في روح الكون .

وقعت عيني على مشهد رهيب رهيب . . لم يصدقه عقلي . . ورفضته روحي . . وأحسست بغثيان شديد . . توقفت السيارة التي تقلني لأفرغ مافي حلقي . . ولكن الدماء علقت بي . . هطلت من عيني . . لطخت جسدي وروحي . . قتلتني . . نظرت في المرآة فخفت من نفسي . . الدماء غطتني من رأسي وحتى قدمي . . وفجأة قطع رأسي . . ورمتني أيد ظالمه . . على الأرض الباردة بقسوة عجيبة . . نظرت الى من حولي . . رأيت جثثاً تحيط بي . . جثث لشباب لم يكتمل نموهم بعد . . في ربيعهم رحلوا . . ولم يتركوا وراءهم إثماً . . بل تركوا غصات في حلقي . . اختنقت وأنا أتأمل وجوههم البريئة الحالمة بمستقبل أفضل . .

ماالذي جاء بي الى هنا؟! الى الحرم الإبراهيمي في مدينة الخليل . . ومن دفعني الى الصلاة في هذا الفجر الحزين . . نسيت في هذه اللحظة كل شيء . . شيئاً واحداً تذكرته جيّداً . . كيف علا صوتي مع الآخرين . . بعبارة «الله أكبر» هللنا . . وصلينا جماعة . . ثم هتفنا قائلين : «يارب يارحمن يارحيم، خلّص بلادنا من الظالمين . . خلّص أطفالنا من كيدهم أجمعين . . يارب . . أعد الينا فلسطين . . أعد اليها ماضيها المقدس وقد دنّسها رجس الصهاينة الغادرين . .

يارب . . أعنّا على إكمال المسيرة . . هبنا القوّة لارجاع أراضينا . . التي نهبت منا . . يارب ياكريم . .

أعنّا يارب . . على استرجاع بيوتنا . . أمنّا في أوطاننا . . بيدك القوه وأنت على كل شيء قدير . .

وطالت صلاة الفجر . . وطال النداء . . وطال الدعاء . . في غمرة التهليل والتكبير . . وقد غرقنا في النشوة الإلهية . . أيقظتنا زخات من الرصاص . . عكرت سكون الكون من حولنا . .

وسقطت مضرجة بدمائي . . وسقط الشباب . . وهم ساجدون . . لم يغادروا السجود . . مات الربيع . . ماتت عيون الأزهار الملونة . . تضرجت المروج الخضراء بالدماء . . مات أبناء الحجارة وهم يصلّون . . لا . . لم يموتوا . . كيف تخرج هذه الكلمة القبيحة من فمي؟! عليّ أن أقول . . حلّقوا . . ارتفعوا الى السماء . . صعدت أرواحهم الطاهرة الى بارئها . . تشكو له ظلم الأيام . . وظلم العالم من حولنا . . وظلم الصهاينة المارقين . .

كنت أسقط ثم أنهض لتخترقني الرصاصات من جديد .

وكأنني أستعذب تلك الآلام . . التي تسببها الثقوب في جسدي . . اخترق الرصاص عينيّ . . أذنيّ . . فمي . .

واستقر في عنقي . . وقلبي . . اختفى صوتي . . وبدأت الدماء تنزف من قلبي . . وتخرج من مسامات جلدي . .

لم أعر دمائي التفاتاً . . بل نهضت من جديد . . أنتزع نفسي من أحضان الموت . . لأمسح دماء أبناء بلدي . . أبناء وطني . .

مسحت تلك الدماء بشعري . . بوجهي . . بقلبي . . بمشاعري وأحاسيسي . . صرت كلي ضمادات لأبناء أمي . . ضمادات بيضاء ناصعة كلون الطهر . .

وفجأة رأيت وجه الاحباط ماثلاً أمامي . . لمَ زارني في غمرة

الأحداث.. لطمني على وجهي لطمة سببت لي دواراً غريباً.. وجاء اليأس فربض كالكابوس على صدري.. وجاءت الدهشة فارتسمت في عينيّ.. وجاءت الأحلام.. فأفزعتني، وقتلتني.. وهاأنذي أموت.. ثم أحيا.. ثم أذبح من جديد.

بدأت أتلوّى كمن فقد السيطرة على نفسه.. وسمعت صوت الغربان تقترب من أذنيّ: تثير ضجّة مخيفة حولي.. كل ماأحاط بي أخافني..

أصوات الأحياء جميعها.. شقّت جبيني.. صغرت وصغرتُ.. تضاءلتُ وتضاءلت.. متُّ، حييتُ.. تمزقت، صرخت، وضاع صوتي في الضجيج.. وعرفتُ المجرم.. وهالني الحقد المرتسم على وجهه.. وفاجأني غضبه الأعمى.. كان وجهه يمثل جميع وجوه الحاقدين.. وكان يحصد الربيع المقبل.. يحصد الأصالة والطيبة والتضحية.. كان يحصد الايمان والبراءة. كرهته.. كما لم أكره أحداً قبله.. نهضت والدماء تغمرني.. اقتربت منه بسرعة عجيبة.. فقأت عينيه، جدعت أنفه.. وقطعت أذنيه.. ثم بدأت أقطع لحمه بسكين حادّة.. أقطع روحه التي سممها الحقد.. وأعماها التعصب.. وعاشت في أسطورة الشعب المختار.

يجب أن يمزق.. مادام فقد انسانيته منذ آلاف السنين.. هو ليس جديراً بالحياة.. ولم يحيا.. وقد صار كلباً مسعوراً.. العالم صامت من حولي.. بدأت أصغي من جديد.. علّني أسمع صوتاً تملؤه العداله.. علّني أسمع صوتاً ممتلئاً بالحماس.. ورأيت من جديد أطفال الحجارة.. وقد التهبت قلوبهم الصغيرة.. فقد زرع الألم في وجوههم خطوطاًانسانية رائعة.. لن يتوقفوا حتى يحققوا الهدف.. قبّلتُ تلك الخطوط.. ومسحت الدماء التي شكلت أخاديد على وجوه الأمهات.

عانقت الجميع . . وأنا ملطخة بدمائي . . يهزّني الألم الكبير ، تهزّني المفاجأة . . يهزّني الخبر . . مذبحه في الخليل . . خمسون قتيلاً . . ومئات الجرحى . . مذبحه في الحرم الابراهيمي . . القاتل رجل مجنون . . قدجاء وحيداً الى المسجد . . ولم يخف أحداً وراءه . . وترددت الأصوات تنفي . . وعلت أصوات تشجع القسوة . . وتحضّ على الضلال . . قالت احدى النساء الاسرائيليات . . لماذا تقولون مذبحه؟! إن غولدشتاين لم يذبح ولكنه أطلق النار . .

أحسّت تلك المتعصبة الحاقدة . . بأن هناك فرقاً كبيراً بين الذبح وبين القتل بالرصاص .

وقال أصدقاء القاتل . . إن غولدشتاين لم يكن مجنوناً . . ولم يكن هناك خبلٌ في رأسه . .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

واعترف العدو بحقيقة الجريمه . . وعزفت من جديد في ضجيج الكلمات التي لم تؤد الى نتائج منذ مئات السنين . . أحسست بكره لكل شيء . . وشعرت بحب كبير كبير لأبناء الحجاره . . وعدت لتأملهم ومراقبتهم . . وهم يصلون العدو قلقاً وعدم استقرار .

ياللخفي!! جبانة أنا لاأصلح لشيء . . اعترف بجبني . . والاعتراف بالذنب فضيله . . هم فعلوا كل شيء . . وأزعجوا العدو هناك . وأقلقوا راحته . . وأنا ماذا فعلت ؟! أنا قتلت هناك في الحرم الابراهيمي مع خمسين من الشباب . . وأنا أحيا هنا . . أجترّ الأخبار ، والحوادث ، والتقارير الجوّاله . .

أنا أراقب من هنا . . وهم يموتون ويبعثون ثم يموتون ويملؤون الأرض ضجيجاً ، والسماء شكوى وأنيناً . .

لوني بلون الدماء . . روحي غدت ألماً . . قلبي تمزق . . وخفقاته لم تعد تعنيني . .

حزينة حزينه . . ولاأدري مقدار حزني . . أنتظر أخبار الثوار هناك . . ولكنّ مشاهد المجزره، مازالت ترافقني . تملؤني بالدماء . . تسدّ حلقي . . أختنق . . فمتى ينتهي اختناقي؟!

أما قلت لكم . . إن التفاؤل وحده هو الذي دفعني للاعتقاد للحظات معدودات بأنني سعيده . . يالتفاهةعقلي . .

أنا التي أصابني الخبل . . فأحسست بالفرح . .

فعذراً منكم . . أصدقائي . . أنا إنسانة نهاية القرن العشرين . . ولن أعرف السعادة بعد اليوم .

لا . . ربما سأعرفها ذات يوم . . اذا عاد وطني

أما قلت : إن التفاؤل هو السبب .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كيف نُعَرِّفُ الإنسان اليــوم؟

تأليف: ألبير جاكارد
ترجمة: شوقي بغدادي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بمبادرة من الجريدة الفرنسية الشهيرة «لوموند» وبالاتفاق مع بلدية مدينة «مانس» تم عقد ندوة فكرية في تلك المدينة تحت شعار «العلم والفلسفة: فيم نمارسها؟» جَمَعَتْ خمسة وعشرين عالماً وفيلسوفاً من أشهر المفكرين والباحثين الفرنسيين، وذلك في أيام ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١ من شهر تشرين الأول ـ أوكتوبر ـ من عام ١٩٨٩. وقد

شوقي بغدادي: أديب وشاعر من سورية، ينشر منذ أوائل الخمسينات، من مؤلفاته: «أشعار لاتحب» «عصفور الجنة».

ألقيت فيها مداخلات هامة ودارت مناقشات حول مائدة مستديرة تناول فيها المحاضرون والمتحدثون أخطر قضايا الفكر المعاصر فيما يتصل بالمصير البشري المهدّد في أواخر القرن العشرين. وقد جُمع كُلُّ هذا في كتاب صَدَرَ عن قسم النشر في جريدة «لوموند» عام ١٩٩٠.

وقد اخترنا هذه المداخلة لنقلها إلى العربية بصفتها مدخلاً يكاد يلخص جملة الهموم الفكرية التي حاضر فيها أو ناقشها المجتمعون طوال أيام الندوة. وصاحب هذه المداخلة «ألبير جاكارد» هو استاذ «علم الوراثة» في جامعة جنيف، كما يقود قسم «علم الوراثة» في المعهد الوطني للدراسات الديموغرافية. وقد جلبت له مؤلفاته ومداخلاته حول الدور الإجتماعي للعلم دوراً هاماً في التفكير الديموقراطي. ومن أشهر كتبه: (مديح الفارق - ١٩٧٨) و (مجازفة العلم ١٩٨٢) و (الميراث والحرية١٩٨٦) و (خمسة مليارات من البشر في سفينة ١٩٨٧) وغيرها.

تحديداً، التقدم أمر جيد. ولكن أليس علينا، حين يتعلّق الأمر بالعلم والتقنية، أن نُعيد اليوم اتهام هذه البداهة. إنني أفكر بالتناقض بين جملتين متقاربتين في الشهرة. الأولى هي لفرنسيس بيكون في أواخر القرن السادس عشر: «إنّ هدف العلم هو أن يحقق كلّ ماهو ممكن». . فياله من تفاؤل!. كان هذا في بداية المغامرة الكبرى للمعرفة العلمية. لقد كانوا يحلمون بأن يفهموا أخيراً مايجري في العالم الذي يحيط بنا، وأن يصبحوا سادته وأن يصنعوا كلّ ماهو ممكن».

ومثل الصدى قيلت بعد ثلاثة قرون ونصف جملةُ ألبرت آينشتاين عشية هيروشيما: «ثمّة على كل حال أشياء من الأفضل عدم إنجازها.» ومنذ اختفى آينشتاين فإن «الأشياء التي من الأفضل عدم إنجازها» قد تراكمت، وقدراتنا على الحركة والتدمير قد تزايدت بنسب هائلة.

نحن قادرون على قتل كل البشر في بضع ساعات. هذا ممكن من الناحية التقنية. وهو إمكان حديث، فلو قيل لأحد المهندسين قبل أربعين عاماً فحسب: «إنكم سوف تُحكمون إطلاق صاروخ قادر على اجتياز عشرة آلاف كيلو متر وإصابة مرماه على مقربة عشرين متراً. وأن تكون له القدرة التدميرية التي تفوق جميع القنابل التي ألقيت مجتمعة في الحرب الأخيرة إذن لفكر هذا المهندس أن هذا التحدي سوف يظلّ قائماً أمداً طويلاً جداً. حسناً.. لقد تمّ الأمر!.. لقد صنعنا ذلك، غير أنه من الأفضل عدم استخدامه.

لقد أنجزنا جيداً مآثر أخرى فيما يختص بجانب الحياة وليس الموت. وإنها لعجائب!.. أية عجيبة حقاً تلك التي تتيح لزوجين أصابتهما الطبيعة بالعقم أن يحصلا على طفل. لقد تجاوزنا هذه العقبة، وهاهو طفل يمكن أن يَفدَ الى الدنيا. فياللروعة!. ولكن شيئاً فشيئاً راح أولاء العاملون في التقنيات هذه يتساءلون. وانتهى بهم الأمر الى القول مثل جاك تيستارد: «سوف أتوقف، ذلك لأنني لا أدري أين سيقودنا كلّ هذا!»..

تأملوا مثلاً التقدم الخرافي الذي يمكن أن تمثله القدرة على تصنيع الزُمر الحيوية. زمر حيوية للفئران بكل بساطة. سيكون هذا مفيداً جداً للأبحاث المخبرية المحتاجة الى حيوانات اختبار متماثلة وراثياً كيما يمكن القيام بتجارب مشابهة مجدية. لقد تمّ التوصل الى ذلك حالياً من خلال تهجينات صعبة للغاية تسمح بالحصول على فئران متطابقة. ولكنه تطابق في العوامل الوراثية خالٍ من التنوع إذن. سوف نحصل بوساطة تصْنيع الزمر الحيوية على فئران متماثلة، ولكنها مختلفة الاقتران وهذا يعني أنها غنيّة بالجينات.. وسيكون هذا مفيداً جداً لأبحاثنا.

غير أننا حين نعرف كيف نصنّع زمراً حيويّة متماثلة من الفئران فلن يغدو شاقاً أن نصنع أمثالها من البشر. لأيّ هدف؟.. حسناً.. لتوفير قطع تبديل! سيجيء يومٌ، كما هو مُحتمل، جدّ قريب نستطيع فيه أن نصنع توأماً أكثر شباباً. وعندما يبلغ هذا الفرد الستين من عمره، وإذا كان قد احتاط للأمر قبل عشرين عاماً فصنع من نفسه توأماً له فلن يكون عليه سوى أن

يذهب للبحث عن قطعة جديدة، وسيكون كافياً أن تنتزع قطعةً من التوأم المصنوع في المختبر.

هل سنوافق على ذلك؟. أم هل سيكون هذا الأمر واحداً من الأشياء التي تُفَضِّلُ عدمُ القيام بها؟ إن إمكانات من هذا النوع تتوفر الآن من كل الجهات. وقريباً جداً سوف تظهر اكتشافات جديدة بجائزة نوبل وتستحق في الوقت ذاته أن نُسجن عليها. وبالفعل فقد يُحسبُ هؤلاء الذين أنجزوها كمخرِّبين للكائن الإنساني.

ترانا صانعين كلّ مانقدر على صنعه مهما كانت النتائج لمجرّد مسرّة واحدة هي أن نرى ماذا يعطينا ذلك؟ أم ترانا رافضين بعض الإمكانات فنسدّ مختارين بعض الطرقات؟. ولكن باسم ماذا في هذه الحال؟. وبأي من الحقوق سوف نمضي الى أن نرفض صنع أشياء باتت ممكنة، في حين أننا احتجنا إلى وفير.. من الطاقة وكثير من الذكاء والثراء كيما نبلغها؟. بالنسبة لي لن يُستحضر الجواب من نصّ مقدّس. إنه لن يأتي إلاّ من خلال تفكيرنا الخالص حول ذواتنا. وعلينا وحدنا فقط أن نقرر أي اتجاه سنختار للبشرية كي نتوجّه نحوه. والسبب المقبول الوحيد الذي يمكنه توجيه اختيارنا هو في تصوّري تحديد معنى الإنسان.

هذا التعريف يمكن صياغته بإيجاز شديد. ومن المؤكد أن العلم الحالي ليس وحده القادر على صياغته، وإنما الوضع الراهن للمعارف يساعد بشكل واسع على إعداد هذا التعريف. وسأحاول اختصار المسيرة التي تقود في تصوّري الى هذا التعريف بالطريقة الأبسط والأكثر مباشرة.

الإنسانُ أداةٌ قبل أيّ شيء. وهو مصنوع من العناصر ذاتها والجزيئات نفسها مثل كلّ ماهو موجود في الكون. ويعرف كل العالم أن البروتونات، والالكترونات، والكواركات الكائنة فينا لاتختلف في شيء عما نصادفه في كلّ مجال آخر. فماذا لدينا من خصوصي؟. لقد علمنا علماء الفيزياء الفضائية أن الكون الذي ظهر إلى الوجود منذ مايقارب الخمسة عشرَ ملياراً

من السنين له حكاية يمكن إيجازها في كلمة واحدة: «التعقيد المتزايد». إن عناصر الكون لتتآلف، وتنتظم آلياتها في مجموعات أكثر فأكثر تعقيداً. وهذه المجموعات مفطورة على خصائص أكثر فأكثر غنىً وتنوّعاً. غير أنه في مُجمل الكون ثمّة أدوات معقّدة وذات قدرات متعدّدة تختفي دون أن تعيد إنتاج نفسها، ولابدّ عندئذ أن نعاود كلّ شيء مرّةً أخرى.

ثمّة حَدَثان أساسيّان على أرضنا هما اللذان أطلقا عنان هذه الصيرورة للتعقيد المتزايد. الحدث الأول هو ظهور طاقة التناسخ[1] منذ ثلاثة مليارات من السنين تقريباً مع تشكل جزيئات الـ D. N. A التي تملك القدرة على أن تنتج نسخاً مطابقة لذواتها. ومُذْ صرنا قادرين على أن نتناسخ فلقد بتنا نتحدّى الزمن. وقد تُدَمّر عضوية فرديّة، إلا أن الطبيعة الوراثية التي تحملها تبقى حيّة مادامت قد نقلتها وهي تتناسخ.

غير أن هذا التناسخ يصنع أعداداً، ولكنّه لايخلق جديداً. جاءت إذن ثورة ثانية في أهمية سابقتها على هذا الكوكب منذ مايقارب الملياري سنة، وأعني تلك القدرة الغريبة كل الغرابة، والمستحيلة منطقياً لأول وهلة، وتتمثل في أنّ عضويتين فرديتين صارتا في مستوى خلق عضوية ثالثة مختلفة عنهما. وهو ليس الشيء ذاته في التناسخ طبق الأصل. في هذه المرّة كما نعرف منذ «ماندل»[2] وُجدت مخلوقات تنقسم إلى قسمين إنتاجاً لثالث. ولكن هذه العضوية الجديدة كانت حقاً شيئاً جديداً غير مرتقب ولامتوقع، ذلك لأنه ليس العدد مانجم لدينا وإنما ماهو جديد حقاً. وكما قال زميلنا

(١) - المقصود «بالتناسخ» هنا ترجمة كلمة: reproduction بما يتلاءم مع معنى السياق أي خلق كائن آخر من كائن آخر موجود على قيد الحياة ومطابق له كنسخة طبق الأصل، وليس المقصود بالطبع المعنى الرائج في بعض المعتقدات الدينية أي تقمّص الروح بعد موت صاحبها في شخص آخر.

(٢) - ماندل Mandel عالم مشهور في ميدان «الوراثة» وله نظرية ذائعة الصيت في علم الوراثة مازال متداولة حتى الآن.

أندره لانجانيه بأسلوب جميل: «من يصنع بيضة يصنع جديداً» وهكذا شرعت عضويات معقدة أكثر فأكثر تملك القدرة على التطور.

وخرجت أفراد غريبة من الماء راحت تتنزه على الشاطىء وتُرفرف طائرةً وتبتكر تحركات خارقة للغاية. إن الإنسان هو المحصلة الأخيرة لهذه المسيرة البادئة منذ خمسة عشر ملياراً من السنين. وهو يمثل حقاً الشكل الأرقى للتعقيد على الأرض ومع مليون مليار من الارتباطات قدّم دماغه إمكانات للابتكار والتجدّد لاتنفد عملياً. هاكم أوّل بند في تعريفنا للإنسان: «إنه المحصّلة المحلية على الأرض لهذا السباق الكوني نحو التعقيد». غير أن هذا البند غير كاف أيضاً ويبقى هذا التعريف ناقصاً.

وضمن إرثي الوراثي فإنّ الطبيعة في تكويني الذاتي قد وهبتني إفرادياً زمرةً دموية ونظاماً في المناعة في جميع العناصر التي تُشكّلني - كالحبال الصوتية مثلاً - غير أنني كي أعرف استخدام هذه العناصر وقدراتها فأنا بحاجة إلى أناس آخرين. فالكائنات البشرية تُخلق بشكل جماعيّ ضمن مجتمع وكلٌ منها يدرب الآخر على التشكيل. ولهذا فليس ثمّة «إنسان أول». لقد وُجدَ تشكلٌ بشري أنتجته الطبيعة مصادفة أو بإرادة إلهية، لايهمّ بعد، لقد كان يملك القدرة على أن يغدو إنساناً غير أنه كان عاجزاً عن تفعيله منفرداً عن الآخرين. كان يلزمه كي يعرف استخدام ماسمحت له الطبيعة به مايقارب مليوني سنة، ولكي يتشكل شيئاً فشيئاً مع الآخرين. ومعاً خلقَ البشرُ وصولاً إلى أن يكونوا هم ماأسمّيه «قابلية التشكل البشري» أي كل ماجلبناه إلى الطبيعة.

ومن هنا تعريفي الأخير الذي أقترحه: «الإنسان هو أداة تتلقى إفرادياً القدرة على التمتع جماعياً بالقدرات الأخرى» لقد شكلت الطبيعة فيّ مخلوقاً متفرداً وحيداً ولكن ليس إلا ضمن مجتمع، وبالتقابل مع أناس آخرين مايجعلني كفؤاً لأن أغدو واحداً منهم.

ومن بين كلّ ماتضيفه قابلية التشكل البشري الى الطبيعة، وللأرث

الوراثي وجد المعرفة أولاً. وإذا أردنا التفكير جيداً في هذا الشكل من النظر الى العالم فإنّا واجدون فيه أمراً غريباً. نرى كرةً من نار ترتفع في السماء، وننتهي بأن نطالب أنفسنا لماذا هي هناك. نتخيل أن إلهاً يصنّع كرة جديدة كلّ ليلة ويقذف بها كلّ صباح في السماء. ثمّ نفكر أنها هي ذاتها، ولكن إلى ماذا تحول أثناء الليل؟. نفكرّ بأنها تلجأ إلى ماتحت الأرض كي تسخّن الينابيع ثم تدور حول الأرض، ثمّ بأن الأرض هي التي تدور حولها. هذه نظرة غريبة للعالم، ذلك لأنها تؤمن بما يختلقه دماغنا بدلاً من الاعتقاد بما تقوله لنا حواسنا.

هذه النظرة التي تؤذن بولادة العلم هي نمط من إعادة خلق العالم. ومع تصورات مجرّدة مثل مالدينا عن الكتلة، والجاذبية، والحركة... الخ أصطنع نموذجاً للكون يسمح لي بالتصرّف. ومثل فرنسيس بيكون أفهم أنه يغدو ممكناً شرح آليات الطبيعة، وأنني أغدو فعالاً أكثر فأكثر في كلّ تصرّفاتي بفضل هذا الشرح المتقدّم. ومع تقدّمنا في عملية إعادة خلق العالم بوساطة العلم نغدو قادرين على أن نتلاعب بالحقيقة بكل اقتدار أكثر فأكثر من نيوتن إلى آينشتاين وإلى مابعدهما.

ثمّة وجه آخر لقابلية التشكل البشري التي هي أيضاً أغنى. إنها قابلية للانفعال. لقد وجدنا هذا الكون جميلاً. وهذا لايتأتى بسبب من تأملنا وإنّما من أعماقنا، من بواطننا. هذا الكون إذن ليس جميلاً بذاته. إنه هو فحسب. إنه جميل لأننا ننظر إليه. ومرّة أخرى آينشتاين: «إذا اختفى الإنسان بغلطة منه فلا يكون ثمّة أحد كي يصغي إلى موزارت، وعندما لايكون موزارت مسموعاً فإنّ موزارت ليس جميلاً». والعالم غير جميل إذا لم يُبصره أحد، ونحن من أبدع جمالَ العالم، بل لقد ابتكرنا بشكل أفضل متطلباتنا في مواجهة أنفسنا. وهذا هو الخُلقُ. لقد تطلّبنا بأن يكون الناس متساوين. وهو أمر غير معقول بالمرّة، إذ هم كلّهم مختلفون بعضهم عن بعض. غير أننا لانتطلب هويّة مستحيلة للطبائع. إننا نطالب بأن يكون

الناس متساوين في هذه المغامرة لبناء ذواتهم ضمن جماعية بشريّة . هذا المطلب بالمساواة يُعيد القول بأنه يجب أن يستطيعوا اختيار مصيرهم، وأن يبنوا أنفسهم بفضل إسهام الآخرين جميعاً، وفي ذات يوم سوف يغدو هذا المطلب متوفراً، ولسوف توجد متطلبات أخرى وماهو جميل حقاً في قابلية التشكل البشري التي بنيناها، إنما هي تلك السلسلة التي لانهاية لها من المتطلبات .

واليوم فإنّ نوعنا الوحيدَ القادرَ على أن يرى العالم كما صنعه، ويبتكر الجمال، ويخلق لنفسه متطلبات، ليجدَ واجباً عليه أن يغدو صاحياً في مواجهة الحالة التي وَضَعَ الكوكب فيها. إنّ وعينا الصافي خاتمة هذا القرن وعيٌ مُذعور أولاً، إذ ثمة علماء كبار يفكرّون جدّياً بأن العالم لن يكون لنا إلاّ لأربعين أو خمسين أو مئة سنة أخرى. وإذا لم نعدّل جذرياً تصرّفاتنا فالأرض مُقضيّ عليها ونحن معها.

البشرية إذن سجينة الأرض، ولانتصورّ حتى على المدى البعيد أنّ المجموعة البشرية قادرة على الإقامة في مكان آخر. لقد اعتقدنا لأمد طويل أن «ملكية» العائلة هذه غريزة لاتنفد ولاتنتهي. ويجب في الوقت الراهن مراجعة أوضاعنا جذرياً، فأرضنا عالمٌ صغير جداً توصلّنا إلى أن نستشرف حدوده. وفي مركبة فضائية تَدورُ حوله في ساعة ونصف. إن للأرض في هذه الأيام شكل المدن. . الصغرى حيث كان يقطن أجدادنا، ونحن فيها خمسة مليارات، ولسوف نغدو قريباً عشرة مليارات ونلامس حوافّها. وعلى نظرتنا إذن أن تتغير تماماً، فنحن مرغمون بشكل مُطلق على أن نفكرّ أرضياً، ونواجه مجتمعاً سوف يكون كوكبياً سيّاراً بالضرورة. ومن الواجب أن نكفّ عن نهب عالمنا الضئيل لدوافع لايُصَدَّقُ غباؤها إذا شئنا أن تمتلك البشرية حظّ العيش فيه أيضاً.

سوف أضربُ بعض الأمثلة على هذه الحماقات الخرقاء. إن «تاسمانيا» في سبيلها الى أن تدمّرَ غاباتها كي تبيع خشباً إلى صانعي الأعواد الخشبية في

اليابان ذلك أنه مُجزٍ أكثر لليابانيين أن يرموا أعوادهم بعد الاستعمال بدلاً من أن يغسلوها غير أن غابات تاسمانيا تصنع الأوكسجين، وحين يشتري اليابانيون الخشب يبتاعون معه أوكسجينهم الخاصّ بأهل تاسمانيا. إننا نجترح هذا التصرّف كذلك في كلّ مرّة نشتري فيها خشباً من العالم الثالث. هذا العالم مجنون تماماً، فكل شيء يُباع ويُشترى فيه: الخشب، والنفط، والجنس، والذكاء.. غير أن أثمن الأشياء كالاوكسجين ليس لها تسعيرة في الـ «وول ستريت» ولا في طوكيو. نحن ندمّر الأوكسيجين أيضاً.

في فرنسا، وفي أوروبا، وفي جميع المجتمعات الصناعيّة يعيدون علينا القول بأنْ حالة النموّ الاقتصادي باتت ضرورية للخروج من الأزمة، وأن ١٪ نسبة قليلة، و ٢٪ أفضل. ٢٪ إذن من النموّ خلال قرن نسبةٌ سوف تضاعف الطاقة الاقتصادية سبعة أضعاف، فهل في مقدورنا طوال قرن أن نستهلك من الطاقة والمواد الأولية أكثر بسبع مرّات مما نستهلكهُ اليوم؟. هذا مستحيل إطلاقاً، وهو في تناقض شامل مع مطلب المساواة: عشرة مليارات من البشر في مائة عام غير قادرين على امتلاك مستوى من العيش سبع مرّات أفضل في البلاد الصناعية الحالية. إن التقنية بنسبة الصفر صارت ضرورةً بكلّ تأكيد حتى لأعتقد بأنه بات واجباً الذهاب أبعد بكثير. وأن نستشرف من أجل البلاد الغنيّة تنميةً سلبيّة.

هذه الأسئلة الاقتصادية والديموغرافية يجب تصوّرها من الآن فصاعداً تحت زاوية مسائل الرياضيات الأسّية[١]. وهي مسائل غشّاشة الى درجة رهيبة. وهذا مثال يُقرّبُها من أفهامكم وقد أعطاني إيّاه منذ عدّة أيّام العالم الياباني «سوزوكي». وهذا المثال بسيط جداً: يتصوّر «سوزوكي» عملية رياضيات أسّية في غاية البساطة، وهي عملية تنامي البكتريات في كوب صغير. نضع جرثوماً واحداً من البكتريا في هذا الكوب الصغير من الغذاء

(١) ـ الأسّية: صفة للعمليات التي يجري حسابها ضمن أرقام مرفوعة «الأس» ـ أو القوة ـ إلى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

سوف ينقسم الى اثنين، وهكذا كلّ الجراثيم التي تتناسل عنه في كلّ دقيقة. وفي الدقيقة الأولى جرثومان، في الدقيقة الثانية أربعة، في الدقيقة الثالثة ثمانية وهلمّ جراً. . . والكوب مُقدَّرٌ عليه ألا يكون فيه مايؤكل في نهاية ستين يوماً، وأنّ جميع هؤلاء السكان من البكتريات سوف يموتون جوعاً.

ولكن في نهاية كم من الوقت تعتقدون أن الكوب لن يكون ممتلئاً إلاّ إلى نصفه؟ في نهاية تسع وخمسين يوماً! . . بما أن هذه الجراثيم سوف تتضاعف كلّ الأيام فلن يكون سوى نصف الكأس مشغولاً في ذلك اليوم. وفي اليوم الخامس والخمسين لايكون قد استخدم سوى ٣٪ من مدخّرات الغذاء. تصوّروا أن بعض الجراثيم من نوع «كاساندرا»[١] أعلنت: «انتبهوا! . . إننا نجري نحو الهاوية! . » لسوف يجيبون عليها: «ولكن تأملوا أنه مايزال عندنا أيضاً في نهاية خمسة وخمسين يوماً من الحياة ٩٧٪ من مدخراتنا جاهزة صالحة. إنّ لدينا متّسعاً من الوقت! . » ولكن لم يتبقّ لهم أكثر من خمسة أيّام، وعند انتصاف المدخرات لن يكون أمامهم أكثر من يوم واحد.

وإذا حدث بالمصادفة أن البكتريات أصغت الى «كاساندراتهم» واستحضرت كلّ البكتريات المهندسين وعلماء الرياضيات والفنيّين وتوصلت إلى تصنيع كوب آخر فإنها لن تربح سوى يوم واحد من الاستمرار في الحياة. وبكلمة أخرى فإنّ عمليات النموّ الهندسية التزايد مصنوعة لكي تتوقف بالضرورة. علينا إذن أن نفهم أن جميع طرائق تفكيرنا وسلوكنا يجب أن تتعدل بأسرع الوقت إذا لم يكن قد فات على ذلك الأوان. ولهذا فأنا أعتبر أننا نكذب على مدى اليوم عندما نتحدّث عن التنمية وعن الثراء والنموّ المستمرّ.

يجب أن نغيّر أيضاً تصوّرنا عن المنشأة ـ المؤسسة ـ. إن الغاية من المنشأة ليست هي، أو يجب ألاّ تكون هي الفائدة «الربح». والبشر لايخدمون باديء ذي بدء كيما يصنعوا سيّارات وساعات . . . وأرباحاً . . . فالمنشآت

(١) ـ اسم فتاة في الأساطير اليونانية كانت تتمتع بقدرة خارقة على رؤية المستقبل، غير أن أحداً لم يُصدق نبوءاتها بسبب غضب الاله أبولون عليها.

هي تجمعات بشرية يجب عليها في المحل الأول أن تشارك في بناء البشر الذين يعملون فيها، وماتبقى فهو ثانوي. إن العمل الحقيقي يكون دائماً عندما يبني الناس ذواتهم. وسيّد المصنع يجب أن يكون مسروراً حين يجد أن البشر الذين يساعدون منشأته لم يفقدوا وقتهم حتى ولو لم يكن العائد مشهوراً. وأنا أعرف جيداً أنني أتبنى هنا أقوالاً تبدو غير واقعية. أنا آسف، فهذه الأحاديث تبدو لي أكثر واقعية وإنسانية من تلك التي تدور حول منطق الربح والمنافسة والعائد بأي ثمن كان. أتمنى مجتمعاً تغدو فيه المعامل مدارس خاصة بعض الشيء وحيث تنتج له أثاثاً أو علكةً ولكن حيث نمضي فيه قبل كل شيء إلى ملاقاة أناسٍ آخرين وأن نبني أنفسنا في تلاقينا معهم.

يتعلّقُ الأمرُ بإلغاء المنافسة، وفي النظام التربويّ أولَ الأمر. فلنكفَّ عن مطالبتنا الشباب بأن يندمجوا في مجتمع الغد. هذا الشيء فظيع، ذلك لأن «الاندماج» يعني تعلّم السير فوق الآخرين. إنني آنَفُ من أن أشارك في نشاط من هذا النوع لأن الاستعداد للدخول في مجتمعٍ شبيه بمجتمعنا هو زمنٌ ضائع، والأفضل أن نُعدّ الشباب لبناء مجتمع آخر.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولنوقفْ أيضاً التنافسَ في الرياضة. وهذا المثال ليس ساخراً بالقَدْرِ الذي يمكن أن يبدو فيه. فالكاريكاتير الذي نسمّيه اليوم «رياضة» مثال جميل على أعمال عصرنا الجنونية. ثلاثون شخصاً يفطسون. مئة ألف يصابون بالزكام وهم يُشاهدونهم. بينما ثلاثون مليوناً يكرعون البيرة وهم ينتعلون خفهّم المنزلي أمام تلفزيونهم. لاعلاقة لهذا بمتعة الجسد الرائعة حين ندربّه ونلعب مع الآخر. افترضوا أننا ألغينا جميع الملاعب الكبرى حيث المتفرّجون أكثر من اللاعبين، وأننا ألغينا كلّ المنافسات الرياضية فأيّ تغيّر في العقلية سوف يعني هذا! ولنُلْغِ قبلها سباق باريس ـ دكار الفظيع. إنني لأخجل من أن هذه التظاهرة المتوحشة تجري في بلدي. بعض من «رجال الاعلانات»[(١)]

(١) ـ «رجال الاعلانات» ترجمة للمصطلح الفرنسي: «hommes sandwichs» ويقصدون به الرجال الذين يدورون في الشوارع حاملين إعلاناً على صدورهم وآخر على ظهورهم.

يتجولون بأجرة «سنت» في الساعة في أماكن حيث يجب أن نسير أبطأ مايمكن لشدّة ماهي جميلة . إنّهم يصرفون المليارات كي يذهبوا إلى أماكن حيث لاعمل لهم، تحت أنظار أناس ينفقون جوعاً .

يقولون لنا إنها مغامرة ساحرة؟ . كذب! . اعذروني إذا تعذّر عليّ الاحتفاظ بدمي بارداً . من المؤكد أن سباق «باريس ـ دكار» ليس سوى أمر صغير، غير أنّه علينا أن نغيّر نظرتنا حتى إلى مايتعلّق بالأمور الصغيرة . وإذا راودكم الشك فيما أقوله فهناك ألفُ مثال صالح للتفصيل فيه .

وتتوقعون ألا يقولوا كلهم سوى شيء واحد: حظّنا الأوحد يكمن في تحوّل شامل لأوضاعنا نحو أنفسنا ونحو الآخرين . والاثنان غير اجتماعيين . فمن المحتمّ أنّ الآخرين مختلفون، فهم لايملكون لونَ الجلد ذاته، ولا الدين نفسه، ولا القناعات عينها كما أنا . إننا في أغلب الأحيان على خلاف أو في نزاع حتى مع القريبين إلينا . يلزمنا أن نُحْيي مظهر البناء الإيجابي لهذه النزاعات بدلاً من تسويتها بالعنف . أنا واثق أن العنف لايُفيدَ شيئاً، ومن الواجب أن نبتكر عالماً من النزاعات حيث اللاعنف هو السلاح المستخدم الوحيد وإلاّ فنحن مغلوبون على أمرنا .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ربما يقول بعضهم: «هاكم أحاديث جميلة ولكنها من الـ «يوتوبيا» والوهم، فكل هذا محال» يجب الثقة بالكلام وبقدرة قائله، فنحن لانملك سواه لتغيير العقليات، وبه وحده تغييرُ العالم . ومن الممكن وضع الكلام في خدمة صفاء العقل . صحيح أننا على حافّة الهاوية، ولكن قبل كلّ شيء يكن أيضاً إنقاذه شريطة أن نؤمن بالإنسان، فمن لايؤمن بالإنسان فهو اليوم خطرٌ من الأخطار . غير أن الجبهة الفاصلة بين من يؤمن بالإنسان ومن لايؤمن تمرّ في كلّ منّا . وفي سبيل أن نُدرك مافي الإنسان من رائع فليست المرآة هي مانحتاج إليه، إنّما هي نظرة الآخرين .

الفلسفة الرواقية

خولــة رمضـــان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

«كـان هناك كـاهن يبـحث طوال حيـاته عن الله، وحين كان يلفظ أنفاسه الأخيرة أدرك أن الله يبحث عنه طوال ذلك الوقت».

مذكرات كازنتزاكيس

إنه البـحث الدؤوب الذي حـملتـه البـشرية على عاتقها مذ وجدت نفسها على الأرض.

(*) خولة رمضان: باحثة من سورية، اجازة في اللغة العربية وآدابها، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

فخطَّت له دروباً عدة، بالعلم والفكر والفن. . . . التي بعضها ما يزال موصولاً مع حديثها، ومنها ما عفى ودرس، ولعل الفلسفة عنيت أكثر من سواها بقضية البحث تلك، هادفة إلى بعث الطمأنينة والسعادة لدى الانسان. .

من الفلسفة اخترت الرواقية لأسباب، منها: أننا نستطيع أن نتبين أثر الفكر العربي في الفلسفة اليونانية، حيث أن مؤسس هذه الفلسفة عربي الأصل، فينيقي من صيدا (زينون الصيداوي)، ومن ثم إن الدعوة التي نادت بها هذه الفلسفة قصدت إلى الأخذ بيد الإنسان ومساعدته للتكيف مع ذاته ومع المحيط الخارجي بما فيه القدّر الذي ليس لنا سلطان عليه.

فما هي الرواقية ومتى نشأت؟

الرواقية مذهب فلسفي نشأ في العصر الهلنستي في اليونان وازدهر في غضون القرن الثالث قبل الميلاد على يد الفيلسوف زينون الصيداوي، فكانت من أعظم الفلسفات الجديدة تأثيراً. .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

والغاية التي كانت ترمي إليها هذه الفلسفة استنقاذ الانسان من المخاوف والرغبات التي تجعل معظم الناس أشقياء، وقد زعمت أنها تفعل ذلك بإظهار أن الخير الحقيقي الذي لا خير غيره في مستطاع كل إنسان يريده، ذلك أن الخير الحقيقي هو الإرادة الصالحة، وهذا الصلاح في وسع كل إنسان اكتسابه إذا شاء، وما دامت سعادتنا متوقفة على شيء خارجي لا سلطان لنا عليه فإننا سنظل نعاني الهم والنزوع والقلق وخيبة الأمل، ولكن إذا كانت سعادتنا في داخل نفوسنا فسنظل بمأمن تام من الظروف الخارجية، ولن يكون للمصادفات سلطان علينا، وجميع الظروف الخارجية التي لا سيطرة لنا عليها، وكل ما حدث لنا هو أشياء قضى بها الله الذي هو (زيوس)[1] كما يقول الرواقيون مستعملين بدلاً من الله الاسم التقليدي لكبير آلهة اليونان، فتلتقي مع الأبيقورية في دعوتهما إلى السعادة الشخصية

---

(١) عبد الحميد الصالح: المدخل إلى تاريخ الفلسفة - ص ٣٩٧.

كمبدأ لهما[٢]، وتقترب الاثنتان من السوفسطائية إذ رأت هذه الأخيرة أن الإنسان- الفرد، هو معيار كل شيء، ونفت سلطة الخضوع لأي قانون لا ينبع من الفرد ذاته، من هنا اكتسبت الرواقية سمة الاعتدال بتوفيقها بين أبيقورية الفرد، وبين دعوتها إلى الحياة مع الجماعة.

تأسيس الرواقية:

رغم تدهور أثينا السياسي فإنها ظلت مع ذلك منبتاً للعبقرية اليونانية، واستمرت المدارس الفلسفية الأربع التي كانت قد أصبحت تقليدية آنذاك على ازدهارها: الأكاديمية، واللقيوم، والرواق، والحديقة[٣]، وكانت المدارس الفلسفية في أثينا تستمد أسماءها من الأمكنة التي يلقي فيها مؤسسوها دروسهم، فأكاديمية أفلاطون منسوبة إلى دغل أكاديموس، وليقيوم (معهد أرسطو) منسوب إلى ملعب أبو لوليقيوس، ورواقية زينون منسوبة إلى الرواق ذي التصاوير[٤]، وقد شاءت التجارة أن تدفع زينون إلى أثينا لتقوم على يديه هذه الفلسفة العريقة، إذ جاء في كتاب للمؤرخ اليوناني (ديوجين لا يرتوس)[٥] أن زينون ولد في العام ٣٣٥ق.م، ومات في العام ٢٦٤، وهو من مواليد مدينة اكتيوم في جزيرة قبرص، وأن والده كان قاضياً يتاجر بالارجوان من صيدا -مسقط رأسه- إلى قبرص واليونان وغيرهما من محطات حوض البحر المتوسط في تجواله البحري بين الموانئ، وكان الوالد يحضر معه كتباً عن اليونان للفلاسفة فيتلقفها زينون الولد وينهل منها، ثم خلف زينون والده في تجارة الارجوان البحرية، ومرة تحطمت سفينته عند الشواطئ اليونانية. فأقام في أثينا ولم يبرحها حتى مات.

في أثينا طلق زينون التجارة وتفرغ للفلسفة التي كان مهووساً بها،

---

(٢) أ. هامرتن: تاريخ العالم. ج٣/ ٧٥.

(٣) جورج سارتون/ تاريخ العلم ج٥/ ٧٥.

(٤) السيرجون أ. هامرتن/ تاريخ العالم- ج٣/ ٦٩.

(٥) وضع ديوجين لايرتوس كتابه بعد/ ٥٨٠/ عاماً من وفاة زينون.

تقرب من أعلام فلاسفة المدينة واستحوذ اعجابهم وخاصة (أقريطس) الذي كان يلقب زينون تودداً «الفيلسوف الفينيقي الصغير»[٦].

أقام زينون لفترة في كنف أقريطس الذي كان زعيم مدرسة المذهب الكلبي، فأخذ عن الكلبيين المبادئ الأولية لنظامه الأخلاقي (البساطة الصارمة) ولم يحاول قط أن يخفي ما هو مدين به إليهم، وقد تأثر بهم في أول كتاب له وهو كتاب الجمهورية تأثراً جعله يقذق شيوعيتهم الفوضوية التي لا تكون فيها نقود ولا ملكية ولا زواج ولا دين ولا شرائع، ولما أدرك أن هذه الفوضى، وأن نظام التغذية الكلبي لا يصلحان لأن يكونا منهاجاً عملياً للحياة، فارق أقراطيس وأخذ يدرس مع زنوقراطيس في المجمع ومع استلبو المغاري، وقد قرأ كتب هرقليطس قراءة استيعاب فأدخل في أفكاره كثيراً من آراء هرقليطس كالنار المقدسة بوصفها روح الإنسان والكون، وأبدية القانون، وتكرار خلق العالم واحتراقه[٧]، ولكن كان من عادته أن يقول إنه مدين لسقراط بأكثر مما هو مدين به لغيره من الفلاسفة، وإن سقراط هو معين الفلسفة الرواقية ومثلها الأعلى[٨].

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

أنشأ زينون مدرسته الفلسفية الخاصة به في عام (٣٠١)[٩] وذلك بأن أخذ يتحدث إلى الطلاب وهو رائح غاد تحت أعمدة الاستواء بوسيلي أو المدخل المحدد، وكان يرحب بالفقراء والأغنياء على السواء، ولكنه لم يكن يشجع انضمام الشبان إلى تلاميذه لأنه كان يشعر بأن الفلسفة لا يفهمها إلا الرجال ناضجو العقول، وظل أربعين عاماً يعلم في الاستوا (الرواق). ويعيش عيشة تتفق وتعاليمه اتفاقاً أصبحت معه عبارة «أكثر اعتدالاً من زينون» مثلاً سائراً في بلاد اليونان، وأسلمته

(٦) مجلة الكويت - العدد/ ٥٠/ . اكتوبر ١٩٨٦، تحقيق أورينت برس - ٥١ .

(٧) ول ديورانت - قصة الفلسفة - ص ١٢٨ .

(٨) ول ديورانت - قصة الحضارة ج٨/ ١٧٨ .

(٩) نفسه .

الجمعية الأثينية -رغم صلته الوثيقة بأنتجونس- مفاتيح الأسوار[١٠].

تمسك زينون طوال حياته بتأكيد شخصيته، كان يرتدي دائماً قفطاناً وعمامة حادة الرأس على الطراز الفينيقي السائد في حينه، يقول الباحث اللبناني فؤاد عمون في كتاب صدر له في باريس عام ١٩٨٤ بعنوان (إرث الفينيقيين في الفلسفة) أن بعض الأهالي لا يزالون يرتدون مثل هذا الزي إلى الآن في بعض مناطق لبنان الشمالية، وجميع تلامذة زينون، وجميع من اعتنق فلسفته، في القرون التي تلت وفاته. من اليونان والرومان وغيرهم، كانوا يرتدون زياً مماثلاً لزي زينون كعلامة فارقة لانتمائهم العقيدي إليه. ومن هؤلاء خاصة الامبراطور الروماني «ماركوس أوريليوس»[١١] الذي اعتنق فلسفة زينون ولبس زيه رغم مرور ستة قرون على وفاته.

وفاته:

مات زينون إثر جرح أصيب به لدى تعثره وسقوطه أرضاً فيما هو سائر على الطريق، وكان يتجاوز الثمانين، فقال مخاطباً الموت قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة: «لماذا استدعيتني إليك، كنت آتياً بنفسي».

وكان له أحباء وأتباع كثر، ولكن كان له خصوم ومبغضون في حياته، كما بعد موته حاول العديد من المفكرين والأدباء اليونانيين الانتقاص من قيمته، غير أن كل السلبيات التي قيلت فيه لم تكن تتعدى الإطار الشكلي، بعضهم كان يأخذ عليه فينيقيته ولهجته غير الصافية وأنه كان ينحت كلمات جديدة في اللغة، وآخرون أخذوا عليه طول قامته وهزال بنيته وشدة اسمرار بشرته فلقبوه بالنخلة المصرية، كما سماه آخرون (تاجر الفلسفة) بحجة أن زينون كان يفرض على الراغبين في حضور حلقاته الفلسفية دفع مبلغ من المال[١٢]، والواقع أن زينون كان يتعمد بذلك أن يضمن أن المستمع إليه يأتي

(١٠) قصة الحضارة - ول ديورانت ج٨/ ١٧٩.

(١١) مجلة الكويت- العدد ٥٠- تحقيق أورينت برس

كطالب معرفة، وليس كمتسكع يسعى لقتل الوقت، غير أن ذلك لم يحل دون إجماع جميع اليونانيين على تكريم زينون وتخليده بعد وفاته. فعندما مات قال فيه العديد من فلاسفة اليونان وشعرائهم وسياسيّهم الكثير من المراثي، والسلطة الرسمية نعته في بيان رسمي أعلنت فيه منح زينون تاجاً من الذهب، وقررت أن تشيد له قبراً عظيماً محاطاً بنصب تذكاري فخم، وقد وافقت الجمعية الأثينية على المال الذي خصص لإقامة التمثال والقبر والتاج.

وإمعاناً في الاعتراف بأهمية زينون فقد احترمت الدولة رفضه للمواطنية اليونانية واصراره على التمسك بهويته الفينيقية، فنقشوا على قبره تحت اسمه اسم مدينة «اكتيوم»[١٣]، هذا وقد قيلت فيه مراث يونانية كثيرة من أبلغها قصيدة أحد تلاميذه التي يقول فيها:

«من حسن حظ أثينا واليونان أن يطأها عبقري فينيقي مثلك
ياشامخ الرأس ياعظيم المجد
(طاليس) مثلك جاء من فينيقيا و(قدموس الملك)
والحرف والحضارة والفكر والنور
ياخوف الآلهة على اليونان من الظلمة
لو لم يُضأ ليلها بمشاعل فينيقية من الشرق
أنت نور أنوارها.»

وذكر المؤرخ اليوناني أن[١٥] «جميع شعوب البحر المتوسط تتلمذت على زينون وجميعها بكت يوم مماته.»

- تلامذة زينون:

واصل عمل زينون في الاستوا رجلان من يونان آسية هما أقلانتيوس الأسوسي، ومن بعده أقريسيوس الصولي، وأقريسيوس كان أكثر تلاميذ

---

(١٣) ول ديورانت - قصة الحضارة ج٨/ ١٨٠.
(١٤) مجلة الكويت - العدد ٥٠ - ص ٥١ - أورينت برس.
(١٥) نفسه.

المدرسة انتاجاً وعلماً فهو الذي أكسب الرواقية صورتها التاريخية بأن شرحها في / ٢٧٠/ كتاباً مما عدت انموذجاً لغزارة العلم، وانتشرت الرواقية من بعده في جميع أنحاء هلاس وكان أعظم دعاتها في آسية بانتيوس الرودسي، ويقال إنّ أقريسيوس هو الذي قسم الفلسفة الرواقية إلى منطق، وعلوم طبيعية، وأخلاق(١٦)، وكان زينون ومن جاء بعده يفتخرون بما كتبوه في النظريات المنطقية، مع الإشارة إلى ما قيل من أن زينون كان معلماً عظيماً خلده تلاميذه لا مؤلفاته(١٧).

وكان رؤساء الرواق في القرن الثاني ق.م هم كراتيس في برجامه وباناتيوس في رودس ثم كلاهما في روما، فقد كان كراتيس، وهو رجل من رجال العلم والأدب حقاً، مديراً لمكتبة برجامة ولما وفد على روما سنة ١٦٨ ق.م، جلب معه مبادئ المعارف الاسكندرانية- البرجامية، وساهم في تنظيم مكتبات روما، أما بانيتيوس فقد كان تلميذاً لكراتيس في برجامة، ثم واصل دراساته في الفلسفة الرواقية في أثينا على ديوجنيس البابلي وخليفته انتيباتروس الطرسوسي، وفي روما أصبح على صلة وثيقة بالشريف اسكيبو اميليانوس والمؤرخ بولينيوس، وطوف في الشرق سنة / ١٤١/ برفقة سكيبو ثم عاد إلى روما وخلف انتيباتروس رئيساً للرواق واحتفظ بذلك المنصب في أثينا حتى وفاته، ولم يصلنا من آثاره سوى شذرات، ولكن رسالته (في الواجب) نجد لها انعكاساً في كتاب شيشرونَ (في الواجبات)(١٨) وقد كان رجلاً من رجال العلم وفيلسوفاً حقاً وعمل على إبطال التنجيم والكهانة إلا أن ذلك كان مركباً خشناً فلم يكن له بد من الفشل.

وإذ قضى كراتيس وباناتيوس عدة سنوات في روما وكانا على صلة

(١٦) ول ديورانت - قصة الحضارة - ج٨/ ١٨١.
(١٧) جورج سارتون/ تاريخ العلم ج٥/ ٧٥.
(١٨) عبد الحميد الصالح- المدخل إلى تاريخ الفلسفة+ جورج سارتون- تاريخ العلم ج٥/ ٧٨.

وثيقة بصفوة القوم، فإن الفضل في رواج الرواقية في العالم الروماني يعود إليهما[١٩]، كانت تلك الفلسفة التي أخذت في الانتشار منبثقة من أثينا وبرجامة وروما أمية الطابع، فراقت الرومان في ظرف كانت روما تعد العدة فيه لتصبح مركزاً لإمبراطورية عالمية، وأصبحت الرواقية قبل ظهور المسيحية هي الانجيل الخلقي لدى أعرق الناس مدنية، فقد عرف من (أنتيغون) ملك مقدونيا اعتناقه للرواقية، فجاء في احدى رسائله إلى زينون: «أعتقد أني أفوقك ثروة وجاهاً، لكني أعلم أنك تفوقني علماً ومعرفة لهذا قررت أن أدعوك إلى بلاطي لتعيش معي وتكون معلمي.» وكان جواب زينون: «أنا سعيد برغبتك في معرفة الحقيقة، لكنني الآن في الثمانين وشيخوختي تمنعني من الذهاب إليك. سأرسل إليك أحد تلاميذي الذي يساويني علماً.»[٢٠]

الفلسفة الرواقية:

كانت الرواقية فلسفة خيرة الناس وليس الفلاسفة المحترفين وحسب، بل من موظفي الدولة والساسة ورجال الأعمال أيضاً، فإذا اتفق أن هؤلاء الناس كانوا على جانب من حسن السجية بحيث يقبلون على الاهتمام بالمسائل الفلسفية كان من المحتمل أن يختاروا الرواقية، فلم تكن الرواقية عندهم فلسفة وحسب، بل كانت ديانة أيضاً[٢١].

لقد كان الرواقيون يتفقون مع الأبيقوريين في أن المعرفة لا تنشأ إلا من الحواس، وكان المقياس النهائي للحقيقة في رأيهم هو المدركات الحسية التي تضطر العقل إلى قبولها بما فيها من وضوح أو إثبات، على أنه ليس من الضروري أن تؤدي التجارب إلى المعرفة لأن بين الحواس والعقل توجد العواطف أو الانفعالات، وهذه قد تشوه التجارب فتجعلها أخطاء، كما تشوه الرغبات فتجعلها رذائل، والعقل هو أسمى ما أحرزه الإنسان، وهو

(١٩) جورج سارتون/ تاريخ العلم ج٥/ ٧٨.
(٢٠) ول ديورانت - قصة الحضارة ج٨/ ١٨٠.
(٢١) جورج سارتون - تاريخ العلم ج٥/ ٧٥.

بذرة من بذور العـــقل الكلي الذي وضع قـــواعــد العـــالم[٢٢].

والعـالم كـالإنسـان مـادي بأكـمله، إلهي بفطرته، فكل مـا تنقله لنا الحـواس مـادي، والصفـات والكميـات والفضـائل والانفعـالات والنفس والجسم والله والنجوم كلها صور مادية أو عمليات تختلف في درجة رقتها، لكنهـا واحدة في جوهرها، غير أن المادة كلها مركبة، مملوءة بالتوتر والقوى لا تنقطع عن العمل على الانتشار أو التركيز، يبعث فيها الحياة من داخلها أو خارجها النشاط أو الحرارة أو النار، والعالم يعيش بوساطة عدد لا يحصى من دورات التمدد والانكماش والتطور والانحلال، يحترق من آن لآخر في لهب عظيم ثـم يتشكل على مهل من جديد، ثم يعود في تاريخه القديم كله بأدق تفاصيله لأن تسلسل العلل والمعلولات يسير في دائرة مفرغة ويتكرر إلى غيـر نهـاية، وكل الحـوادث، وكل أعـمـال الإرادة مـقررة مـعينة ومن المستحيل على شيء ما أن ينشأ من لا شيء، ولو حدثت أية ثغرة في هذه السلسلة فإنه يؤدي إلى تمزيق العالم.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

- الله والدين والكواكب:

والله في هذا النظام هو البداية والوسط والنهـاية، وكـان الرواقيـون يعتـرفـون بضـرورة وجـود الدين ليكون أساسـاً للأخلاق الفاضلة، فكانوا ينظرون نظرة التسامح اللطيفة إلى عقائد الشعب الدينية وما فيهـا من تنبؤ بالغيب، وشياطين، وكـانوا يجدون هذه التفسيرات مصوغة في تشبيهـات ومجازات يسـدون بها الثغرة الفاصلة بين الخرافة والفلسفة، وكانوا يقبلون على التنجيم الكلداني ويعتقدون بصحته، ويرون أن شؤون الأرض تنطبق انطبـاقاً خفيـاً مسـتمـراً على حركـات النجوم، فكان ذلك لديهم صورة من صور التعاطف العالمي الذي يجعل كل ما يحدث في جزء منه يؤثر في سائر الأجزاء، وكأنهم أرادوا ألا يكتفوا بوضع نظام أخلاقي للمسيحية بل شاؤوا أن يضعـوا لهـا أيضاً نظامـها الديني ففكروا في العالم والشـرائع والحياة،

(٢٢) ول ديورانت - قصة الحضارة ج٨/ ١٧٩.

والنفس والأقدار من حيث صلتها بالله، وعرفوا الأخلاق الفاضلة بانها الاستسلام عن رضا واختيار لإرادة الله، والله عندهم كالإنسان مادة حية، فالعلم كله جسمه، ونظام العالم وقانونه عقله وإرادته. والكون كائن حي ضخم الله روحه ونسمته المنعشة وعقله المخصب وناره الحركة المنشطة، ونرى الرواقيين أحياناً يفكرون في الله تفكيراً مجرداً غير مجسد، ولكنهم يصورونه في الأكثر الأهم على أنه قوة مدبرة تضع للكون خطته وترشده بعقلها الأعلى وتنظم أجزاءه كلها لتؤدي أغراضاً تنطبق على العقل، وتجعل كل شيء فيه يعود بالنفع على الأفاضل من الناس[٢٣].

ويوحد أقلانيتوس بين الله وزيوس في ترنيمة واحدة[٢٤]، وما أشبه الانسان والعالم عندهم بالكون الصغير في الكون الكبير، فهو أيضاً كائن حي ذو جسم مادي، والنفس مادية، ذلك أن كل ما يحرك الجسم أو يؤثر فيه وكل ما يحركه الجسم أو يؤثر فيه لابد أن يكون ذا جسم، والنفس نسيم ناري (نيوما Pneuma) منبثة في جميع أجزاء الجسم، كما أن النفس العالمية منبثة في جميع العالم. وهي تبقى بعد الجسم إذا مات على هيئة طاقة غير شخصية، وحين يحدث اللهب الأخير تمتص الروح مرة أخرى محيط الطاقة وهو الله، كما يمتص اثمان في برهمان[٢٥].

– المشكلة الأخلاقية وحلها :

وإذا كان الانسان جزءاً من الله أو الطبيعة فإن من اليسير أن تحل المشكلة الأخلاقية على النحو الآتي: الخير هو التعاون مع الله أي مع الطبيعة، ونعني بها قانون العالم، وليس الخير هو الجري وراء الاستمتاع أو اللذة لأن هذا الجري يخضع العقل للشهوة، وكثيراً ما يؤذي الجسم أو العقل، وقلما يرضينا في آخر الأمر، ولا يمكن أن تتحقق السعادة إلا بالمواءمة بين أغراضنا وسلوكنا من جهة، وبين أغراض العالم وقوانينه من

(٢٣) ول ديورانت – قصة الحضارة – ج٨/ ١٨١ .
(٢٤) أ. هامرتن – تاريخ العالم – ج٣/ ٧٥ .
(٢٥) ول ديورانت – قصة الحضارة – ج٨/ ١٨١ .

جهة أخرى، وليس ثمة تعارض بين صالح الفرد وصالح الكون، لأن قانون الخير في حالة الفرد يتفق مع قانون الطبيعة، وإذا لحق الشر بالرجل الطيب فإن هذا لا يكون إلا إلى أجل قصير، وليس هو في واقع الأمر شراً، ولو أننا استطعنا أن نفهم الأمر كله لرأينا ما وراءه من خير مهما يظهر في أجزائه من شر، مثالنا قول اتريسيوس:

«إن الحروب تصحيح مفيد لازدحام العالم بالسكان، وبق الفراش يفيد في منعنا من الإفراط في النوم.»[٢٦]

والرجل العاقل عندهم لا يدرس العلوم الطبيعية إلا بالقدر الذي يكفي لمعرفة قانون الطبيعة ثم يكيف حياته وفق هذا القانون، وغرض العلم والفلسفة والمبرر الوحيد لدراستهما هما تمكيننا من أن نعيش وفق الطبيعة.

· الرواقي:

ومن أجل هذا يتجنب الرواقي الترف والتعقيد والمنازعات السياسية والاقتصادية، وهو يقنع بالقليل بلا تذمر، ولا يأبه بشيء غير الفضيلة والرذيلة، لا يبالي بالمرض والألم، بحسن السمعة أو سوئها، بالحرية أو الرق، بالحياة أو الموت، ويقمع كل شعور يقف في وجه سير الطبيعة أو يبعث على الارتياب في حكمتها، فإذا مات ولده لم يحزن، بل يرضى بحكم القدر معتقداً أنه أحسن الأحكام وإن خفي الأمر عليه، ويسعى لأن يكون مجرداً من الشعور تجرداً تاماً[٢٧]. حتى يكون هدوء عقله آمناً من جميع تقلبات الحظ أو الرحمة أو الحب ومن وقعها عليه، وعلى الرواقي أن يكون معلماً قاسياً، إدارياً صارماً، والجبرية لا تتضمن الانطلاق من القيود، بل يجب علينا أن نكبح جماح أنفسنا وأنفس غيرنا وأن نتحمل من الناحية الخلقية تبعات جميع أعمالنا، ولما أن ضرب زينون عبده لأنه سرق، وكان العبد يعرف قليلاً من العلم، قال له:

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

---

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) السير جون. أ. هامرتن – تاريخ العالم – ج٣– ص٧٥.

«ولكني قد قدر عليّ أن أسرق» فرد عليه زينون بقوله: «وقدر أيضاً أن أضربك..»(٢٨) ويرى الرواقي أن جزاء الفضيلة هو الفضيلة نفسها، وأنها واجب مطلق وأمر محتوم مستمد من اشتراكه في الألوهية، وإذا أصابه مكروه عزّى نفسه بأنه حين يتبع القانون الإلهي يصبح هو الله مجسداً، فإذا سئم الحياة واستطاع أن يفارقها من غير أن يسبب الأذى لغيره، فلا حرج عليه في أن ينتحر، ولما بلغ أقلاينتوس سن السبعين شرع يصوم صوماً طويلاً، ثم قال إنه لن يعود بعد أن قطع نصف الطريق وواصل الصوم حتى مات(٢٩).

على أن الرواقي مع هذا ليس بالرجل غير الاجتماعي(٣٠)، وهو لا يفخر بالفقر كالكلبي ولا يغرم بالوحدة كالأبيقوري، وهو يوافق على الزواج وعلى وجود الأسرة، ويراهما لازمين، وإن كان لا يمتدح الحب الروائي، وهو يتطلع إلى وجود مدينة فاضلة فيها النساء شركة بين الرجال، ويقبل وجود الدولة، بل يقبل الملكية المطلقة نفسها، وليست لديه ذكريات عزيزة عن دولة المدينة، ويرى أن أوساط الناس مغفلون شديدو الخطر، ويفضل الملوك المطلقي السلطة على تحكم الغوغاء، والحق أنه قلما يعنى بأية حكومة، ويتمنى أن يكون الناس كلهم فلاسفة، حتى تصبح القوانين كلها لا ضرورة لها، وهو لا يفكر بالكمال كما يفكر فيه أفلاطون أو أرسطو من حيث علاقته بخير المجتمع، بل يفكر فيه من حيث علاقته بالرجل الصالح، ولا يرى حرجاً في أن يشترك في الشؤون السياسية، ويناصر كل حركة -مهما تكن ضعيفة- تهدف إلى الحرية والكرامة الإنسانية، ولكنه لا يقيد سعادته بقيود المنصب أو السلطان، وهو يرضى بأن يضحي بحياته في سبيل

(٢٨) ول ديورانت – قصة الفلسفة – ص ١٢٨.
(٢٩) ول ديورانت – قصة الحضارة – ج٨/ ١٨٥.
(٣٠) عبد الحميد الصالح – المدخل إلى تاريخ الفلسفة – ص ٣٩٥.
(٣١) ول ديورانت – قصة الحضارة – ج٨/ ١٧٦ – *: كما تجدر الإشارة إلى أن بعضهم يرى أن أبوي زينون يختلط فيهما الدم الهيلني والدم السامي.
(٣٢) جورج سارتون – تاريخ العلم – ج٥/ ١٣٩.

بلاده. ولكنه يرفض كل وظيفة تقف في سبيل ولائه للإنسانية بأجمعها، فهو والحالة هذه مواطن عالمي.

وكان زينون يتوق كما يتوق الاسكندر لتحطيم الحواجز العنصرية والقومية، وإن نزعته الدولية لتكشف عن فكرة الاسكندر التي كانت آخذة في الزوال، فكرة توحيد بلاد شرق البحر المتوسط. وكان زينون وكريسيوس يأملان في آخر الأمر أن يحل مجتمع واحدكبير محل تلك الدول والطبقات المتطاحنة. وألا يكون في هذا المجتمع الجديد أغنياء وفقراء أو سادة وعبيد، يحكمه الفلاسفة فلا يظلمون، ويكون الناس فيه أخوة جميعاً لأنهم أبناء إله واحد.

الرواقية وعلوم الرياضيات والفلك:

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

عني الرواقيون بالرياضة الفلكية، نستطيع أن نقول أن زينون الصيداوي وبوسيدونيوس وجمينوس وديديموس الرواقيين، إنما كانوا رياضيين أصلاً أو فلكيين مضطرين أن يحلوا مشكلات رياضية لإتمام مهماتهم[٣٣].

لقد ناقش زينون التمهيدات في كتاب الاصول، وادعى ان هناك مسلمات لم يقدم إقليدس البراهين على صحتها، وقال بكروية الأرض قبل (غاليلو) بعدة قرون[٣٤]، فالأبيقوريون والشكاكون ضاقوا ذرعاً بالتجريدات الرياضية، ولربما كان انتقادهم مزعجاً لكنه لم يكن عديم الجدوى، ذلك استدعى إطلاق نار الرواقيين عليهم، فكتب بوسيدونيس كتاباً في ذلك، غير أنه كان يعنى بالفلك الرياضي وقياسات الكرة الأرضية أكثر مما كان يعني بالرياضيات البحتة، وكتب تلميذه جمينوس الرودسي في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد مقدمة في الرياضيات عنوانها: التنسيق أو النظر العقلي في الرياضيات، فكانت المصدر الرئيسي الذي اعتمده بركلوس في

(٣٣) جورج سارتون - تاريخ العلم - المجلد الخامس / ١٣٩.
(٣٤) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج٥/ ١٥٠.

شرحه على الكتاب الأول لإقليدس، واعتمده فيما بعد مؤلفون في الموضوع ذاته مثل الرياضي العربي الفضل بن حاتم النيريزي (في النصف الأول من القرن التاسع) والفارابي (في النصف الأول من القرن العاشر)(٣٥).

حوت مقدمة جمينوس الرودسي تصنيفاً للرياضيات فقسمت الرياضة البحتة إلى فرعين:

١ - الحساب (نظريات في الأعداد).

٢ - الهندسة.

أما الرياضة التطبيقية فقسمت إلى الفروع التالية: العمليات الحسابية، والقياسات والتوافقيات والبصريات، والميكانيكا، والفلك، وصنف الخطوط.

وقد وصلت النظرية المتعلقة بدورة الأرض اليومية حول محورها وبدورتها السنوية حول الشمس إلى سليوكس البابلي وأكد صحتها أكثر من أريستارخوس الذي قدم النظرية على سبيل الافتراض.

http://Archivebeta.Sakhrit.com

وأول من أكمل هذه النظرية هو بوسيدونيوس الذي قدم تعليلاً لحركات المد والجزر على أساس الجذب المشترك لكل من الشمس والقمر فتمكن بذلك من تفسير نشوء حركة كبرى فوق العادة وأخرى صغرى دونها. هما (حركة أعلى المد وحركة أوطى الجزر)(٣٦)، كما قام بقياس جديد لجرم الأرض، غير أن تقديره كان أقل صواباً من تقدير أراتوشنيس، أما تقديراه لقطر الشمس ولبعدها عن الأرض، فكانا أفضل كثيراً من تقديري هيبارخوس وبطليموس(٣٧)، وقد تتابعت القياسات المتعلقة بالأرصاد الجوية خلال القرن الأول قبل الميلاد بنشاط الرواقيين(٣٨).

(٣٥) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج٥/ ١٣٩.

(٣٦) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج٥/ ١٥٠.

(٣٧) نفسه.

(٣٨) ول ديورانت - قصة الفلسفة - ص ١٣٣ - ١٣٤.

من مأثورات الرواقية :

عـمل الرواقيـون على تقـوية الضـمـير الفـردي والسيـاسي والحسي بالواجب، والشعور بالأخوة العـالمية والتـآلف الشـامل (Sympatheia). كانت تلك مآثرهم الرئيسية وهي مآثر هامة في الظروف السيئة[٣٩].

ولم يكن الرواقيون من أصحاب البيان المتقاعسين، بل كان غرضهم منذ البدء احياء الضـمير السياسي. وقد كانت آراؤهم الرئيسية -في أن الفضيلة قائمة على المعرفة، وأن غرض الرجل الفاضل ينبغي أن يكون العيش بانسجام مع الطبيعة ومع العقل- مبادئ للسلوك الفردي والسياسي، كل ذلك جرى قبل نهاية القرن الثالث قبل الميلاد[٤٠].

ومما لا نزاع فيه أن الرواقية، وإن كان الكثيرون من دعاتها أدعياء، فقد أخرجت في خلال ازدهارها والقرون التالية لذلك أيضاً، رجالاً على خلق متين واستقامة تؤثر في النفس[٤١].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أما مساوئهم فقد كانت في الدرجة الأولى عجزهم عن تبين أن الرحمة ينغي أن تحد من العدالة، وفي الدرجة الثانية: نزوعهم إلى التنجيم وسواه من الخرافات. وقد انبثقت آراؤهم التنجيمية عن الاعتقاد بأن الكون عبارة عن كل متماسك يتوقف كل جزء فيه على الأجزاء الأخرى، وعن مذهبهم الجبري أيضاً. ولم يؤمنوا بما آمن به البابليون من القول بقدر أعمى رهيب، بل آمنوا بعناية سماوية خلقية، وكانت تلك العناية لا تكتنه إلاّ عن طريق الكهانة، وهكذا نشأت عندهم الخرافات الأخرى[٤٢].

(٣٩) السيرجون أ. هامرتن - تاريخ العالم ج٣/ ص٧٥.
(٤٠) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج٥/ ٧٨.
(٤١) السيرجون أ. هامرتن - تاريخ العالم ج٣/ ٧٥.
(٤٢) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج٥/ ٧٨ + مجلة الكويت - العدد ٥٠ - ص٤٨.

من مأثورات زينون :

بالطبع لا يمكن اختصار فلسفة زينون في هذه الأوراق، ولا يمكن سرد ما اشتهر عنه هكذا، إلا أن عبارته التالية قد ذهبت مثلاً :

«لنا أذنان وفم واحد كي نصغي أكثر مما نتكلم .»[٤٣]

وقال لشاب ثرثار : «ذابت أذناي في لسانك»[٤٤]

لدى تبلغـه مـوت ولده قـال : «إنما ولدت ولداً يموت وليس ولداً لا يموت .»[٤٥]

وسألوه من هو صديقك المفضل . فقال : «صديقي هو أنا الآخر .»[٤٦]

«هكذا قال العقل»[٤٧] عبارة كان يكثر من ترديدها .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٤٣) ول ديورانت - قصة الحضارة - ج٨/ ١٨٤ .

(٤٤) نفسه .

(٤٥) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج٥/ ٨٢ .

(٤٦) مجلة الكويت - تحقيق أورينت برس - العدد ٥٠ - ص٥٢ .

(٤٧) نفسه .

اشتغال السرد الروائي في قراءات لـ«موسم الهجرة الى الشمال» الوظائف والدلالات*

نبيل سليمان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مقدمة:

(أحسُّ بي، تجاه القراءة، اضطراباً مذهبياً كبيراً: ليس لي أي مذهب في القراءة: فيما بدأ يتشكل، في المقابل، وشيئاً فشيئاً، مثل هذا المذهب. هنا الاضطراب يصل أحياناً حد الشك.

لاأعرف حتى إنْ كان يلزم امتلاك مذهب للقراءة، ولاأعرف ما اذا لم تكن القراءة، حتى في جوهرها، مجالاً جمعياً للممارسات المتنوعة والتأثيرات التي يتعذر حصرها، وماذا لم تكن

* نبيل سليمان: أديب وروائي من سورية، له عدد من الأعمال الروائية والدراسات الأدبية منها «مدارات الشرق»، «الرواية السورية».

قراءة القراءة أو القراءة الواصفة، نفسها، سوى التماع أفكار، مخاوف، رغبات، تلذذات، ضغوطات، يحسن بالحديث عنها أن يكون خاصاً، ومختلفاً كل مرة..).

رولان بارت(١*)

* * *

لأسرار مستسرة بقدر ماهي جهيرة، تنضاف كل حين رواية- أو غير رواية من مبدعات الانسان- الى حياة البشر، وتغدو علامة من علامات العيش والثقافة والحضارة والتاريخ، بعبارة أخرى:

تخلد كل حين رواية، وهذا ماأكد ربع القرن المنصرم بالنسبة لرواية الطيب صالح (موسم الهجرة الى الشمال). لذلك تتوالى قراءتها ونقودها، ويظل فيها، شأن كل رواية مخلدة، زيادة لمستزيد.

فمن جهة أولى، ارتسم بصدور هذه الرواية مفصل تاريخي بين مرحلتين في وعي الرواية العربية للذات والعالم (٢*) وهكذا كانت علامة على انطواء المرحلة التي شهدت هذا اللون من الرواية العربية، بمسائله الفنية والثقافية عامة، مما قدم توفيق الحكيم ويحيى حقي وشكيب الجابري وسهيل ادريس وسواهم. ولتنفتح من بعد مرحلة جديدة ومستمرة تزخر بما قدم صنع الله ابراهيم وسليمان فياض، عبد الحكيم القاسم وعبد الرحمن منيف، حميدة نعنع وسميرة المانع وحنا مينه وسواهم(٣*). ومن جهة ثانية، أو أولى، فالترتيب خارجي تماماًهنا، ارتسم بصدور (موسم الهجرةالى الشمال) مفصل تاريخي بين مرحلتين في اشتغال الرواية العربية على نفسها، فكانت علامة على نهوض الموروث السردي والحكائي الشعبي والشفوي والأسطوري والهامشي والمحلي والحواري، وعلى تكسير العمود السردي في الكتابة الروائية العربية.

وبالطبع، فهذه الموضعة لهذه الرواية، لاتبحث عن مقدس أو صنم. وهي تدرك القيمة الكبرى لما حققته الرواية العربية في وعي الذات والعالم، وبخاصة في اشتغال هذه الرواية على نفسها، قبل مفصل (موسم الهجرة الى الشمال) وبعده. ومن ذلك أن أعمالاً عديدة، ومن المفصل التالي بخاصة، قد فتحت من الآفاق مالم تفتح رواية الطيب صالح، لكن ذلك لايقلل من أن تبقى العلامة علامة، والمفصل مفصلا.

قلنا ان قراءات ونقود هذه الرواية مافتئت تتوالى منذ صدورها. ولذلك وحده، فيما نقدّر، يكون من الضروري أن تُقرأ هذه القراءات أو تُنقد هذه النقود. فكيف اذا انضاف الى ذلك انطواء هذا الأمر على رسوم كبرى في تطور النقد ومنهجته ومثاقفته، وآفاقه القريبة، وأيضاً: كونه من نقد النقد أو قراءة القراءة، مما أخذت بذوره تنتش فيما تتضاعف الحاجة اليه؟.

ولكن، اذا كان اختيار دراستنا يقوم هنا، فقد كان لابد من اختيار آخر يحدد المدونة، فيجنبها غرض الاحاطة، حتى لو كان المقام مواتياً، لأن القدرة محدودة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هكذا انصب الوكد على ماقدم سامي سويدان ويمنى العيد وصلاح الدين بوجاه في قراءة (موسم الهجرة الى الشمال) مع اضافات تتصل بجوزيف طرابيشي ومحمد كامل الخطيب.

أما قراءات سويدان والعيد وبوجاه، فهي مما تُرجى معه قراءة اشتغال نقدنا الحديث- والحداثي- والاشارة الى ماوصل اليه بابداعه واتباعه، بمثاقفته، كذلك الى مايؤمن اليه في الأفق المنظور للنقد الأدبي العربي. وأما الاضافات، فهي مما يرجى معه الاشارة الى أمشاج أخرى تتصل- وإنْ بدرجة أدنى أو بدرجة مشتبهة- براهن اشتغال نقدنا وأفقه القريب، أو / وترسم ملمحاً مامن ملامح تطوره الحثيث والصاخب والملتبس والسريع في غضون مايقرب من عقدين.

وربما كان أمر القراءة في رأس أو في صميم ذلك الآن، وبخاصة

عندما يتصل القول بمساهمات سويدان وبوجاه والعيد ورعيلهم. فاذا كانت سلطة النص قد تعالت مع سيادة البنيوية- البنيويات حيناً، فقد أخذت تتعالى سلطة القراءة والقارىء مع تراجع البنيوية- البنيويات وتقدم التفكيكية والتلقي، وبالتفاعل مع جديد المثاقفة ووعي الذات والآخر على مستوى النقد وعلى مستوى الابداع، فضلاً عن سائر المستويات.

هاهنا يبرز مايتلمسه نقادنا من سبيل فيما بين سلطة النص وسلطة القراءة- على سبيل المثال: صبري حافظ، عبد الله الغذامي، فاضل ثامر، سعيد يقطين. . كما يتعمق ويخصب الاشتغال النقدي على النصوص وعلى الذات الناقدة، وهو ماسنلقى اشارات اليه في المساهمات المعنية لسويدان وبوجاه والعيد، وليظل السؤال: و كيف نقرأ، مقلقاً ومبدعاً، وليس ترجيعاً لبارت أوتودوروف؟

١ – سامي سويدان:

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يخص سامي سويدان رواية (موسم الهجرة الى الشمال) بفصلين من كتابه (أبحاث في النص الروائي) (*٤) الأول بعنوان (من دلالات المعنى في موسم الهجرة الى الشمال) والثاني بعنوان (الوصف في موسم الهجرة الى الشمال للطيب صالح أوضاعه وعلاقاته، وظائفه ودلالاته). ويعلل الناقد ذلك بايمانه بامكانية تعدد المقاربات التحليلية للنص الواحد. وفي مقدمة كتابه، ثم في مقدمة الفصل الأول الذي خص به رواية الطيب صالح، يلح لناقد على الموجهات التالية:

*على مقاربة النص العربي أن تكون هجينة بالمعنى الجدلي الايجابي لاالمبتذل.

*البنيوية هي النسيج الخلفي للتحليل الذي اعتمد علم الدلالة.

ويؤكد الناقد سعيه الى دراسة مستوى التنظيم المعنوي للرواية، وتلمّس الشعرية القائمة في انتظام بنية المعنى. ويعلل اعتماد علم الدلالة برفضه التعليق اللامنهجي على النصوص، وبامكانية اختزال المنهجية

الدلالية الى بساطة لاتمسّ جوهرها، مما يلائم مايتوخاه من موضوعية وفعالية.

ويتابع الناقد تبيان موجهات شغله تحت عنوان فرعي هو(المعطيات الأولى لبنية المعنى العامة)، حيث يبدو التوزيع الأولي للمعنى أبسط عناصر المنهج الدلالي، ويعتمد التناظر الأساسي للمضمون مما ييسّر اكتناه قاعدة انبناء المضمون، كما يضمن الحؤول دون التأويلات الخاطئة واضطرابات التحليل.

يشغل هذا المهاد النظري حيزاً كبيراً في دراسة صغيرة. وهو ماسيتكرر في دراسته الأخرى، كما يسم فصول كتابه جميعاً، فيما جاءت مقدمة هذا الكتاب بالغة الايجاز (والاحكام). ولئن كان الناقد يبدو العهد به في سائر شغله النقدي، مهموماً بالوضوح المنهجي والنظري وبالحدود النظرية والمنهجية، فقد يرافق ذلك افاضة وتكراراً، واستعراضاً أحياناً، على الرغم من الضرورة التي يفي بها، وكأنما ينبغي على السؤال المقلق، في حالتنا النقدية خاصة، أن يطلع كل مرة، فيكون على الناقد أن يبدي ويعيد في محدداته النظرية والنهجية.

على أية حال يتّبع الناقد هذا الشطر من دراسته بمخطط التوزيع الأولي للمعنى في الرواية المعنية، ويتبعه برسوم توزيعات أخرى تقوم على الثنائيات التي -بحسبه- ينير كل منها النص الروائي بأكمله برؤية خاصة. ويتساءل المرء على الرغم من وجاهة صنيع الناقد واحترازه، عن القسرية التي تلتبس بهذا الصنيع، وبخاصة حين نقرأ بصدد مخطط التوزيع الأولي: «ليس لنا إلا أن نضع هذه الشخصية أو تلك الوظيفة ضمن هذا التوزيع الأولي الأساسي، لندرك الدلالات المعنوية الأولى في هذا المعطى التناظري الواضح» (ص١٢٣).

في الفقرة التالية المعنونة بـ(بنية النص الكبرى ودلالاتها الأولى) ينتقل الناقد الى صلب دراسته، فيشخص للراوية بنية مفتوحة، غير ناجزة، تعلن نوعاً من المخاض العسير نحو ولادة جديدة ووعي جديد وحياة جديدة

لاتتم إلا بالموت (الانتحار أو القتل). وهنا تبرز تجربة مصطفى سعيد وتجربة الراوي، ويقرأ الناقد الدلالات، فيظهر في التجربة الأولى الموت مناسبة جديدة للحياة بعد فترة من الحمل والإرهاص، ويقول: «الثقافة الجديدة هي محاولة التوفيق بين العلم المكتسب في الخارج (الثقافة وأوروبا) والحاجات الانسانية الأصيلة في الداخل (الطبيعة والسودان..) (ص١٢٦).

أما في تجربة الراوي فترتسم معاناة الانتقال (مخاض التحول والولادة) من الخضوع لمعطيات المحيط الانسانية (الطبيعية) الى مواجهتها عقلانياً (الثقافة). بذلك تبدو دلالة البنية الكبرى سعياً حثيثاً لكل اشكالية القطيعة بين الثقافة والطبيعة و/ أو الشمال والجنوب و/ أو أيضاً: الموت والحياة.

وفي مقارنة تجربتي مصطفى سعيد والراوي ترقى الولادة الثانية على الأولى، لأنها تنطلق مما حققت هذه، ولكن لايجوز اعتبارها الولادة الأخيرة، أو الوعي الأمثل أو الحياة النهائية، وإلا كانت جموداً نهائياً وموتاً آخر. ولأنه نتيجة الولادة الأولى، فانها مهاد لولادة تالية.

وهنا يأتي دور القارىء في الفقرة الأخيرة من الدراسة، وعنوانها: (النص والقارىء)، فيرى الناقد في النهاية المفتوحة للرواية دعوة للقارىء الى المتابعة، اذ يحمل الراوي- الذي حمل بدوره من مصطفى سعيد حمله- القارىء مهمة متابعة المرحلة الثالثة، ويقرأ الناقد في صراخ الراوي بالنجدة في ختام النص اشارة الى الدور الحيوي الذي يمكن للآخر- القارىء أن يلعبه في استكمال هذه الدورات الحياتية من الولادة والوعي.

أما دراسة سويدان الثانية للرواية فيستغرق مهادها النظري والمنهجي توطئة وتمهيداً، وتعرض الأولى تطور استخدام الوصف من التراث الى أمس قريب. فيما يختص التمهيد بالوصف والسرد في العمل القصصي والروائي، ولكن بدءاً من القرآن والمعاجم، ليصل الى أن الوصف في الكتابة القصصية الحديثة ((مستوى من مستويات التعبير عن تجربة معقدة،

يتداخل مع بقية المستويات السردية الأخرى، وتتقاطع فيه وعبره المستويات الأخرى للنص الذي ينتمي اليه، وكذلك أوصاف ونصوص أخرى، وتتفاعل في عملية تداخل نصّي inter tesctualité فني وثقافي مركب لتأدية معنى)) (ص١٣٤).

يذكر الناقد أن مغامرة اللغة القصصية أعطت للوصف بعداً جديداً. ويسوف أسئلة الاشتغال بالوصف: عن هوية الواصف، زاوية الرؤية، المدى الفاصل بين الواصف وموضوعه، زمن الوصف، موقع عملية الوصف في السياق القصصي، قيمتها النوعية الكمية والتواترية، علاقتها الحميمية مع عملية اخراج الخطاب القصصي المركبة.

وفي مقدمة تلي التوطئة والتمهيد يحدد أخيراً هدف الدراسة بتبيان أهمية الوصف والدور الذي يلعبه في التعبير القصصي وفي شعرية الخطاب السردي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بمقارنة هدف الدراسة مع مارأينا في التوطئة والتمهيد، تبدو هاتان المقدمتان فضفاضتين -على الأقل- على الهدف. ولكن اذا ماتابعنا في الدراسة ترجمة الهدف من جهة، واستطرادات الغطاء النظري والمنهجي المبثوثة في مطالع فقرات الدراسة، فستبدو بجلاء ضرورة التوطئة والتمهيد والمقدمة التي تعنونت بـ(الوصف واللاوصف في موسم الهجرة الى الشمال) كما سيبدو أن هدف الدراسة، ليس كما تحدد في مطلع المقدمة (الثالثة)، بل هو دراسة أشمل للرواية، تتوكأ على دراسة الوصف.

ماالذي يعتبر بدقة في القصة أو الرواية وصفاً، وماالذي لايعتبر كذلك؟ هل تعدّ وصفاً المعلومات عن الشخصيات، أو تأملاتها ومشاعرها..؟

هذا مثال من الأسئلة التي تتصدر فقرة قادمة -ومتأخرة- تتعنون بـ (الوصف في موسم الهجرة الى الشمال).

يعتمد الناقد على مفهومين لحل اشكالات الأسئلة السابقة، أحدهما

واسع والآخر ضيّق يحتفظ فقط برسم المزايا والحالة النفسية ويستبعد المشاعر. أما الحل فيرسمه في جداول وصفية تندرج فيها موضوعات الوصف (كمنطلق لأي بحث جدي للوصف القصصي). ولئن برزت هنا مشكلة التصنيف فلحلها يكون اللجوء الى حركة السرد ذاتها.

تلك هي طريقة البحث التي يراها الناقد (مثلى) لمقاربة الوصف في الرواية، غير أنه قبل أن يصل اليها، وقبل أن يتساءل من أجل الوصول اليها عن الطريقة التي تبين الفاعلية الخاصة بالوصف في شعرية القصّ، قبل ذلك سيكون قد شرع بالخوض في موضوع الدراسة: الوصف في موسم الهجرة- وارتباطاً بذلك: اللاّوصف، وذلك في المقدمة (الثالثة).

وفي خوضه هذا يميّز الناقد بين الوصف الصريح والوصف المستحيل، كما يسمي اللاّوصف، ويشرع بقراءة دلالات هذا وذاك.

ففي الوصف الصريح للشخصيات، أو للمشاهد الطبيعية والمصنوعة، أو للأحداث الواقعية والتخييلية، يرى أن وصف الأخيرة كما جاء في الرواية يطرح علاقة الوصف بالسرد، ويلتقي الطيب صالح هاهنا مع الاستعمال القرآني لـ(الوصف) أي: الكذب.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أما في الوصف الصريح للشخصيات فيقرأ الناقد أن شخصية مصطفى سعيد ذات وموضوع، لأن الراوي يقوم بوصفها، ويستبعد وصف الآخرين لها. فيما تبدو شخصية الراوي ذاتاً فقط، لأن مصطفى سعيد لايهتم بوصفها، وحين يفعل يتميز فعله بخاصية التخيّل والاختلاق.

على الرغم من ألمعية الدلالة التي قرأ الناقد في طبيعة الوصف الصريح هنا- للشخصيات- إلا أن المرء يتساءل عن ذلك التميّز الذي خصّ به الفعل الوصفي للراوي، فهل الفعل الوصفي لمصطفى سعيد خلو من خاصية التخيل والاختلاق؟ وهل الاختلاق مرادف للتخييل أم الكذب أم أن له مدلولاً آخر لم نتمكن من جلائه هنا؟ قبل أن ينتقل الناقد الى الوصف المستحيل يتوقف عند توقيت الوصف، إنْ على مستوى الحكاية أم على

مستوى السرد. ويميز من جديد بين وصف يطرح مسألة التعرف والتحقق، وبين وصف يسعى للاثارة والرغبة «وكأنّ هناك تطوراً، ترسم الرواية عبر أحد مستويات الوصف خطه العام، يمضي من الرغبة نحو التجربة لينتهي في المعرفة» (ص١٣٧).

اثر ذلك ينتقل الناقد الى الوصف المستحيل الذي تصنعه صعوبات الوصف، وبسرعة يقرأ دلالة ذلك في قوله: المشكلة التي يطرحها الوصف (أو اللاّوصف)، وبالتالي السرد على هذا المستوى، هي مشكلة العلاقات الانسانية من خلال العلاقات بين الشخصيات.

هكذا تطرح صعوبات الوصف التي يواجه الراوي أزمة علاقته وتمزقه العرفاني بالذات وبالآخر. وهكذا يمثل عجز محجوب عن الوصف عجزه عن استيعاب تطور الصلة بالغرب كما وصلت اليه. كما يمثل عجز (آن همند) الوصفي عجزها في علاقتها بالشرقي السوداني. ولئن لم يكن لمحجوب وهمند من مخرج روائي، فقد حمل الراوي- اضافة الى حمله- عنهما حملهما، وأحاله الى القارىء معترفاً بعجزه عن الوصف.

من هنا فصاعداً يتصاعد إلحاح قراءة الدلالات على الناقد، ففي خطوة تالية تعنونت بـ(البناء الوصفي: شخصيات ومشاهد)، يجدول وصف الشخصيات الأربعين. وعلى الرغم من احترازه على الوثوق بدلالة الكم الكبير الظاهر للوصف، فانه يقرأ أهمية بعض الشخصيات فيما كان لها من كثافة وصفية.

لايحظى وصف المشاهد باهتمام كبير من الناقد، قياساً الى الشخصيات، لذلك يحيلنا الى هوامشه الحبلى بالومضات هاهنا، وسيكون علينا أن ننتظر فقرة تالية بعنوان (الوصف والسرد- الموصوف والراوي)، حيث يدرس العلاقة المتميزة للوصف بالسرد على مستوى المشهد، ويلاحظ ميل السرد نحو الوصف بقوة لدى مصطفى سعيد، وميل الوصف نحو السرد لدى سواه. ويخلص الناقد هنا الى أن بؤر السرد المركزية تتجمع في

مشاهد وصفية ليغدو نظام معنى السرد قائماً على نظام وصفي على مستوى الدال، كما يكون النظام الوصفي قائماً على نظام المعنى. ويقرأ من محاور الوصف ومحاور الشخصيات وعلاقاتها هذه الدلالات:

*لأن مصطفى سعيد يصف ويوصف، ونصيبه أكبر، فهو شخصية أساسية، وتجربته ناضجة ومكتملة.

*ولأن الراوي يصف أكثر مما يوصف، ويتقدم كواصف، كذات- وليس كمصطفى سعيد: ذات وموضوع واصف وموصوف- فتجربته غير ناضجة أو مكتملة.

*ولأن الشخصيتين تتبادلان الوصف فهما متماثلتان ومختلفتان، ومتكاملتان. والراوي اذن يكمل مابدأه الأول. أما كيف يكمل، وهو ذو التجربة غير الناضجة أو المكتملة، أو كيف يجري القول عن إكمال تجربة مصطفى سعيد، وهي التي وصفت للتو باكتمالها ونضجها النهائي، أما هذا، فليس غير واحد من أثر الالحاح على الجدولة وغواية الدلالة، ابتداء مما آل النص اليه في الجدولة. وربما كان الأدق أن يقال بمتابعة الراوي لتجربة مصطفى سعيد، انسجاماً مع سياق النص النقدي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

من دلالات الوصف الأخرى التي يقرأ الناقد في الرواية مايخص مصطفى سعيد عبر بطاقته الوصفية، ومايخص الجماد اللاانساني.

فتفرّد مصطفى سعيد دلالة على تفوقه على الآخرين، وتناقضه دلالة على الصراع معهم، أما وصف غرفته اللندنية الذي يشغل أكبر فصول الرواية فهي مما يعزز التفرد كما يرسل سهمه الى المفارقة الصارخة بين الداخل والخارج، بينما يرسل سهم وصف غرفة مصطفى سعيد في القرية الى التناقض مع محيطها الريفي، والى الانتماء الخاص المتفرد والحميم، الانتماء للموت اللندني الموقوف حتى الغرق.

لقد ركزت الدراسة شغلها وهمها في شأن الوصف، داخل الرواية وخارجها (نظرياً)، وربما طغى التركيز الخارجي مراراً، حيث أفاد الناقد كما

يعلن من مساهمات هامون خاصة . واتسم هذا الجهد بالتنوع والكثافة ، ولم تفته الدقة والألمعية غالباً . بيد أنه لامندوحة من أن نلاحظ التأرجح في الممارسة النقدية بين السرد والوصف، وبما يتجاوز أحياناً التحديدات النظرية والمنهجية المعلنة لهما . ولقد أخذ ذلك يتنامى مع تصاعد إلحاح قراءة الدلالات، حتى غدت هذه الدراسة أقرب الى سابقتها في شطرها الأخير . ولعل ذلك ماجعل الدراسة تفسح لفقرة خاصة بالوصف والسرد، وفيها يلحظ أن علاقة مصطفى سعيد بجين مورس، يصورها الأول كعلاقة بين شهريار رقيق وشهرزاد متسولة، ويقول الناقد : «وكأنه يضمنها ذلك البعد الرمزي المستمد من تراث القصص، حيث يلعب السرد دوراً في مواجهة السلطة، ويكون الكذب بالتالي وسيلة للنجاة، وإنما أيضاً للاستيلاء على هذه السلطة أو الاستحواذ على القائمين عليها» (ص١٥٦) .

وفي خطوة أسبق تلحظ الدراسة أنه في هذه الرواية لابد من استناد الوصف على السرد، كما أن دراسة علاقة شخصية بسواها تكشف عن شبكة دلالية يتتغلم فيها الوصف والسرد على مستوى أكثر اقتراباً وصلة بالبنية العام للنص الراوئي بينما تؤدي دراسة وصف شخصية واحدة الى تكوين بؤرة دلالية على وصفها وكأنما أدرك الناقدماآلت اليه الدراسة، فقال أخيراً : «هكذا يكون الوصف مدخلاً ومجالاً رحيبين وغنيين ليس لدراسة الشخصيات والأمكنة (. . . .) وليس لدراسة شبكة النص الروائي (. . . .) بل أيضاً لدراسة ولمعرفة وضع اجتماعي تاريخي أو اناسي نفساني . . » (ص١٦٤-١٦٥) .

اضافة الى هذه المسافة بين النظري والمنهجي اللذين ارتضت الدراسة لنفسها، وبين ماقدمت، من المهم أن يشار الى مافاتها أن تتوقف عنده، مكتفية بالماحة، أو ملوية تماماً، ومن ذلك التناص مع أوصاف نصوص أخرى، حيث الاشارة فقط الى الكذب- الوصف مابين مصطفى سعيد والاستخدام القرآني . ترى أليس من التعلق النصي الأسلوبي ماذكر في

الوصف المستحيل من العبارات التي تعلن العجز عن الوصف؟ ومادور الوصف في نقل الشخصية / النكرة الروائية الى حالة المعرفة؟ وكيف بدت زاوية -زوايا- التبشير؟ وماذا بين زاوية المؤلف الثانية- سواء في الوصف الخارجي أم الداخلي- والزوايا المتعددة ومايترتب عليها من وصف واضاءة بالتناوب وبالتزامن؟ ماذا عن ألفاظ التغريب في الرؤية الداخلية للموصوف؟

تلك أسئلة أغفلت أو عبر ببعضها عبوراً هيناً، على الرغم من الحاحها على دراسة كهذه، تمثل في النهاية خطوة أرقى فيما وصل اليه نقدنا، ونقد (موسم الهجرة الى الشمال) على الأخص.

٢- يمنى العيد: خصت يمنى العيد رواية (موسم الهجرة الى الشمال) بدراستين أيضاً، ولكن ضمن كتابين منفصلين، الأولى هي: (بنية الموقعين في موسم الهجرة الى الشمال) والثانية هي (زمن السرد الروائي في انتاجه دلالات التملك للوطن في رواية موسم الهجرة الى الشمال)(٥*).

من مقدمتي الكتابين اللذين ضما هاتين الدراستين تتبلور النظرية المنهجية لاشتغالها النقدي في الاتجاه الماركسي المستفيد من انجازات البحوث العلمية على اللغة أو على البنية، والذي يشكل في حرصه على كشف المستوى الايديولوجي في النص استمراراً للتيار البنيوي التكويني في خطوطه العريضة، واستناداالى الفكر الماركسي في مفهومه للعلاقة بين البنية التحتية وبين البنية الفوقية التي يتميز عليها الأدب، لاينعزل، بل ليستقل، وليبقى في استقلاليته قولاً لما هو حاضر فيه. (٦*).

وينضاف الى ذلك إلحاح العيد على القراءة، فتذهب الى أن النقد أساساً قراءة، والقراءة نقد ينتج معرفة بالنص، مما يمكن الناقد من حضوره الفاعل في النتاج الثقافي للمجتمع. كما أن الدلالة تتغير بتغير موقع القراء، ولاقارىء بلا موقع، ولانقد بلا موقع، ولاموقع إلا في الاجتماعي(٧*).

نحن اذن أمام أرضية وتوجه ماركسي منفتح على الشغل النقدي الحديث والحداثي، وتتلامح فيه عبر ماأوجزنا ونقلنا، وبصورة أصرح وأكبر

في سياق الدراستين والكتابين عامة، مساهمات بارت وتودوروف وباختين وسواهم من الأسماء التي صنّمت نقدنا وألهمته وخضته وجدّدت اشتغاله.

وباختصار يمكن أن نبلور ناظم دراستيّ الناقدة المعنيتّين في السردي والدلالي، فكيف تجلّى ذلك، وعمّ، والى أين وصل؟.

في (زمن السرد الروائي..) تشخّص الناقدة قضية الرواية، قضية مصطفى سعيد والراوي على أنها تملك الوطن، وكما ستتميّز في الدراسة الأخرى بين موقعين للشخصيتين، تميّز هنا بين زمنين، الأول زمن القصّ، وهو زمن التملّك، والثاني زمن الوقائع، زمن اهتزاز التملّك وزمن الصراع.

وترى الناقدة أن تملّك مصطفى سعيد للوطن في زمن القص هو التميز، وهو الآتي، فيما تملك الراوي في الزمن نفسه هو التكرار والتماثل بالماضي، وينسحب ذلك على الآخرين في الوطن (ذوو الراوي) باستثناء محجوب الواقف بين مصطفى سعيد والراوي.

تملّك الوطن هو اذن قضية الرواية، ودلالتها الكبرى، حيث تتشابك فيها البنى الأخرى الدلالات الأخرى. ويلحظ هنا توكيد الناقدة على أن مايهمها في دراستها هو الفكرة، لا الفاعل الروائي، ويتصل بذلك الالحاح على النمذجة الترميز. ونقرأ مثلاً: «مايهمنا هنا هو هذا النوع من التملّك وليس الشخصيات بحد ذاتها لذلك سيتركز كلامنا على الراوي كنموذج لهذا التملك»(٨*). فالراوي نموذج من الوعي يتملك زمنه كزمن. ماضوي ومصطفى سعيد نموذج، وميلاد مصطفى سعيد رمز لولادة الكسر في تاريخ السودان بل أن مصطفى سعيد هو رمز السودان بعد هذا الكسر. وهو وعي تنكشف له مستويات العلاقة التي يقيمها الغرب مع الشرق. أما محجوب فنموذج للرجل العملي. ولايفوت الناقدة أن تعلل واحدة على الأقل من هذه النمذجات، ولو في هامش، كتعليل نمذجة الراوي بالتقائه في هوية زمنه وشخصيات عدة في الرواية، هم أهل البلد.

وهكذا يبدو أن النقد سار من تشخيص البنية والقضية المركزية أو

المحور الأساسي (تملّك الوطن) الى تشخيص النماذج والرموز الى قراءة جماع التشخيص، وسم الدلالات. وهذه السيرورة، على ضبطها المنهجي واشتغالها الدقيق والحثيث والذي لم يخل من التكرار، تشي بإلحاح جذر سابق من جذور الممارسة النقدية بالاتجاه الماركسي، وإنْ تكن الصلة المعمقة مع المناهج الحديثة الأخرى في السرديات قد حكمت هذا الجذر.

يبقى أن نشير فيما يتعلق بهذه الدراسة (زمن السرد الروائي..) الى نقطتين، تأتي أولاهما فيما يتفرع اليه المحور الأساسي من محاور ثانوية، يعنينا منها هنا الصراع على مستوى الثقافة، بين الغرب والشرق باللبوس الجنسي. فالناقدة ترى أن المعادلة بين الحضاري والجنسي، القوي والضعيف، هي محور ثانوي للتملك، لأنها معادلة غير سليمة، واقامتها محصورة في زمن الوقائع الروائية (الماضي). وفي مجادلتها لجورج طرابيشي ترى أن محور الجنس، مما اعتمد، يلغي المستويات الزمنية للسرد، ويجعل الصراع صراع مثقف محكوم بعقدة الدونية. أما هي، فعلى الرغم من أنها ترى الجنس دلالة فريدة ونافرة وهامة في الرواية، يؤكدها التكرار، وتكشف طابعاً لشخصية الانسان الشرقي السوداني، على الرغم من ذلك، يظل الجنس في نظر الناقدة محوراً ثانوياً لتملك الوطن.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أما النقطة الثانية الباقية فتتصل بالتناص مع التراث السردي في الرواية، والذي اكتفت الناقدة بلفتة له في هامش، حيث تحدثت عن تعدد القصص والرواة في الرواية، وايماءة ذلك الى (ألف ليلة وليلة).

هنا يتساءل المرء عما اذا لم تكن هذه اللفتة، لو اشتغلت عليها الناقدة، قمينة بتطوير القول في انتاج دلالات تملّك الوطن، وفي قراءة هذه الدلالات، وان في محور ثانوي كالجنس. فهل كان تشخيصها للزمن في الحكايات الشعبية هو السبب؟

بخصوص هذا الزمن ذهبت الناقدة الى أن الحواجز تبقى قائمة وواضحة، بيّنة في القصّ وبيّنة في الوقائع، في الحكايات الشعبية، حيث

يظل الراوي الذي يحكي في زمن القص / الحاضر ناقلاً لما حدث في الماضي. فالرواة الشعبيون للشفاهي وللمدوّن يحرصون على عدم المداخلة بين الزمنين. وعلى الرغم من أنها تستدرك فترى أن غالب أولاء الرواة مجرد نقلة أوفياء، تستنتج أن انتفاء لعبة فنية مستهدفة هنا يتأسس في هذا الوضع. ولكن هذا لايبدو صحيحاً في الحكايات الشعبية المدوّنة، وفي رأسها (ألف ليلة وليلة نفسها)، كما لايبدو صحيحاً نفي اللعبة الفنية المستهدفة، وهذا كله على أية حال يفتق الجدال، وليس مقامه هاهنا. .

في الدراسة الأخرى (بنية الموقعين. .) تبدو جلية العناية الأكبر - بالقياس الى ماتقدم - باشتغال السرد عبر دراسة البنية، ونمو الفعل الروائي، وتعدد المواقع وتناقضها، وحوار الأصوات. . وصولاً الى قراءة الدلالات، وهي الغرض الأكبر كما يبدو لهذه الدراسة ولسابقتها وعلى الرغم من أن هذه الدراسة لم تعرض للزمن السردي، اكتفاء بما جاء في سابقتها، إلا أن الدلالات تكاد تكون هي هي. فكيف -إنْ صح هذا الادعاء- تأتي لدراسة الزمن السردي وحده أن تخرج بما خرجت به دراسة البنية والمواقع والأصوات والشخصيات. . ؟ ألأن للزمن السردي في هذه الرواية من الأهمية مايجعله كذلك؟ ولئن صح هذا الاحتمال فلمَ أُغفلَ؟ ولئن صح أيضاً فلمَ قراءة الدلالات في الدراسة الثانية؟ . أما اذا لم يكن الزمن السردي بهذه الأهمية - وهذا غير مايبدو لدى الناقدة مؤكداً - فهل اتُّخذَ تعلةً لقراءة الدلالات جميعها أو أغلبها وأهمها، كما ظهر الوصف عند سامي سويدان قبل قليل؟ .

تصف الناقدة في هذه الدراسة بنية الرواية بالتميز بنمط نهوض القول فيها من موقعي الراوي (غير المسمّى، وهو شخصية روائية) والشخصية (مصطفى سعيد، وهو راوية أيضاً). وتذهب الى أن في هذا النمط المقلق ما يحير القارىء ويصعب عليه، وهو من اعتاد نمط الانسجام. كما تبدو الرواية، بهذا النمط من البنية، منفتحة على قراءة لاتقيم حدوداً بين داخل

وخارج. فما فيها من حوار هو أيضاً حوار القراءة. كأن القراءة، والقول كله للناقدة، قراءة فيها، أو كأن الرواية رواية في القراءة.

لقد وصلنا مباشرة مابين بداية ونهاية الدراسة، مابين البنية والقراءة- الدلالة، حيث تتابع الناقدة أن سؤال النص- الرواية هو كسؤال القراءة: نقدي، وهذا لايعني التماهي بينهما، بل يعني نهوض العلاقة بين القراءة والمقروء (المكتوب) على مستوى العمل الفني نفسه، وليس بينهما كموقعين. والموقعان اذن في الكتابة (المكتوب/ المقروء أو النص- الرواية). وبين هذين الموقعين للراوي ولمصطفى سعيد ينمو الفعل الروائي صراعاً. أما حد الاختلاف التناقضي بينهما فهو العلاقة بالوطن. وتقرأ الناقدة دلالة هذا التناقض على هذا النحو:

*علاقة الراوي بوطنه هي علاقة انتماء لزمن ماضوي يتكرر.

*علاقة مصطفى سعيد بوطنه هي علاقة انتماء بزمن يتحول ويولد مختلفاً.

«حضور لعلاقة الراوي بالغرب على مستوى القول، في حين تبدو علاقته بوطنه علاقة استمرار وتماثل، أوقل ان علاقة الراوي بالغرب تقتصر على رمز (الشهادة) مفرغ من قيمته الثقافية الحقيقية والتي هي قيمة انتاجية، فاعلة ومحولة. كأن هذا الواقع الثقافي هو الذي حدد علاقة الراوي بوطنه كعلاقة يستمر بها زمنه متكرراً ومتماثلاً بذاته»(٩).

*مقابل ذلك تشغل علاقة مصطفى سعيد بالغرب حيزاً ملحوظاً في السرد الروائي وعلى مستوى القول فيه. وتغييبه لماضيه هو نهوض لعلاقته بوطنه من موقع جديد، من موقع التغيير، موقع الرائي.

*أما أصوات الشخصيات الأخرى فتتحرك فيما بين الموقعين السابقين، وحوار الأصوات هو حوار الموقعين.

اذن العلاقة بالوطن، أو التملك للوطن، ومابين زمن وزمن، هو هو في الدراستين، لذلك نكرر التساؤلات التي طلعت بها هذه الفقرة، ونضيف

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فيما يخص حوار الأصوات، أنه يجافي النصّ، وأنه محكوم بقراءة الاستقطاب بين موقعين وشخصيتين وزمنين. فبين ود الريّس - مثلاً - وبين الراوي مسافة، وهما من زمن واحد، هو، حسب الناقدة: الزمن الماضوي. كذلك بين حسنة وبين مصطفى سعيد مسافة. والحق أنه إنْ لم يكن كذلك، فلن يكون النصّ غير بوق لأبواق الشخصيات التي هي بوق لأحد الموقعين، كما يجزم قول الناقدة بأن حوار الأصوات هو حوار الموقعين. لكن الأصوات في (موسم الهجرة الى الشمال) هي في حوارية حقاً. وليس الميزان هو أن يكون الصوت دائم الحضور، أو دائم الجهر، أو جهيراً البتة. وهنا نلمع من جديد الى تعريف الشخصية / النكرة في الرواية الصغيرة الحجم، والتي عاشت فيها وماتت أربعون شخصية، وهو مالم تعره الناقدة التفاتة، شأن سامي سويدان من قبل. بينما يبدو لي هذا الاشتغال على التعريف والتنكير في الشخصية الروائية - بل الفاعل الروائي بالضبط - وبالتالي الاشتغال على حوارية الأصوات وما يتأتى جراء ذلك من تعددية اللغات، كل ذلك قد كانت له جلواته في الرواية العتيقة، كما كان في تطور الرواية العربية اللاحق، بذرة لم تلبث أن انتشت أيما انتاش، وحسبي أن أذكّر هنا بخماسية عبد الرحمن منيف (١٠*).

٣- صلاح الدين بوجاه: تشكل رواية (موسم الهجرة الى الشمال) جزءاً من المدونة التي اشتغل عليها صلاح الدين بوجاه في كتابيه (الشيء بين الوظيفة والرمز) و(الشبيء بين الجوهر والعرض). وللكتابات عنوان واحد، هو (في الواقعية الروائية)، فهما اذن جزأن لكتاب. والفارق الأول بين دراسة بوجاه ودراستي العيد وسويدان لرواية (موسم الهجرة. .) أنها لاتفرد لها فصلاً مستقلاً أو أكثر، بل تتناول أجزاء المدونة معاً، بينما أفرد سويدان والعيد لكل جزء من مدونتيهما فصله المستقل. وفي مدونة بوجاه رواية أخرى هي (جولة بين حانات البحر المتوسط) لعلي الدوعاجي، تتقاطع مع (موسم الهجرة. .) في اشتغالها على وعي الذات ووعي الآخر، أو فيما كانت تسميته الرائجة: شرق وغرب.

لن يكون من اليسير اذن أن ننتزع من كتابي بوجاه مايخص رواية (موسم الهجرة). وقد ينال صنيعه وصنيعنا جراء ذلك بعض العسف أو الخلل. وهو ماسنسعى لتلافيه، فالوكد هو الوفاء بغرض هذه الدراسة، وفي صلب ذلك الوفاء بغرض من وماتتصل به أو يتصل بها.

ونبدأ بالمسألة الأولى في الكتاب الأول (الشيء بين الوظيفة والرمز)[١٢] وهي المسماة بفلسفة التأثيث، حيث يتعمق البحث ويدق في الشيء: وصفاً واستكناهاً. ونقرأ هنا. وفي المسائل الأخرى- الكتابان مبنيان على مسائل- التي أوقفت على الشيء أو اتصلت به، نقرأ اشتغالاً آخر على آلية الوصف ونظامه ووظائفه ودلالاته وصلته بالسرد، يتقاطع في قليل ويتميز في كثير، عما رأينا من ذلك لدى سامي سويدان، وبأقل لدى يمنى العيد.

كذلك نرى وصف الغرف والمرايا والجسد، وفي الرموز المتكونة جراء اشتغال الوصف، وقد يكون مهماً لتبين ذلك أن نقفز الى مسائل أخرى بحثت في (الشيء بين الكاتب والراوي) أو في (الوظيفة بين الشيء والانسان) أو في مسألة أخرى تعنونت بـ(غابة علاقات: فيض وظائف)، وحيث يتقرى الناقد الصلة بين الأشياء -الفواعل وبين الذات القيّمة على أمر السرد، لكشف جوهر الوظيفة المناطة بهذا النوع من الفواعل من خلال التعرف على نظم عرضها والتعامل معها.

وفي هذا السياق والنوع من القراءة يبرز للناقد قانون التناظر في الرواية المقروءة «فلايكاد يوجد فاعل شيئي واحد يأبق من إمكان الجمع بينه وبين فاعل آخر ضمن وحدة ذات طرفين متناقضين. بل لعل التناقض ينبجس من الشيء في حد ذاته عبر مفارقات كثيراً مايلجأ اليها الراوي للإيحاء بالإشكال والغموض ولتيسير الاندفاع بحركة القص الى الأمام»[١٣*].

يضرب بوجاه هاهنا مثالاً بالعمامة والبرنيطة، العقل والمدية، غرفة الجد، غرفتا مصطفى سعيد في لندن والقرية.. ويعتبر هذه الأزواج المتناظرة

فواعل هامة ذات تأثير في تتالي الوحدات السردية، قد يفوق تأثير البطل المحوري ذاته. وبالعودة الى المسألة المعنونة بـ(فلسفة التأثيث) تغدو غرفة الجد شرقاً في الشرق، والغرفة اللندنية شرقاً في الغرب، وغرفة مصطفى سعيد في القرية غرباً في الشرق، وفيما تكون غرفة الجد رمز المكان والزمان الشرقيين، تكون الأخيرة رمزاً لباطن مصطفى سعيد.

وحين يصل الأمر الى الجسد تبرز لهذه القراءة حاسة البصر ويبرز الامتلاك، فحاسة البصر هي النافذة الرئيسية شبه الوحيدة لانفتاح الذات على جسد الآخر قصد امتلاكه. فهل الرؤية امتلاك؟.

يركب الناقد من ذلك أن الوصف تسجيل لامتلاك، أو امتلاك لغوي (ثان) لامتلاك بصري (أول). وبالإحالة على المتلقي تكون مهمة هذا امتلاكاً من الدرجة الثالثة: امتلاك لامتلاك لامتلاك.

هكذا تتأسس الدلالات في هذا النمط من القراءة: في الوصف، ومنه الى رموز ووظائف، وفي ومن النص والمرجع- أو كما يسمي: لعبة المرايا- ومن أجل ذلك وفيه تكون العناية حيث يقضي المقام بالمتلقي، بالحلف السردي بين الباث والمستقبل، بالفخ السردي الذي ينصبه الأول للثاني، ويتقبله الثاني. ومن ذلك مارأى الناقد في بُعْد الاثارة الذي يخدم الحلف السردي، ويقيم القصّ على الامتاع.

من أجل ذلك وفيه أيضاً عنيتْ هذه القراءة بالاسطوري في (موسم الهجرة الى الشمال). وذهب الناقد الى أن الطيب صالح تبنىّ الموقف الذي يرى الاسطورة تنبجس من اقتران الواقع بالخيال، أو يراها بناء ينبع من الواقع ويلتصق به ويمازجه. وقد خصّ بوجاه الاسطورة بفصل خاص- مسألة بعينها فيْ نهاية الكتاب الثاني، حيث بدت الأشياء الأسطورية أوثاناً من نوع خاص، شأنها شأن الأشياء- الأوثان. وتبدو الأسطورة الحاضر الغائب في المسائل التي بحثت في العناصر، وفي الفردوس والجحيم، وفي العري والكساء، وفي توثين الجسد والشيء، مما أوقف عليه الناقد كتابه

الثاني. وبخلاصة ذلك شخّص الناقد انتماء الرواية المعنية الى الواقعية الجديدة التي تعتمد على المزج بين الأسطورة والواقع، في الوقت الذي رأى هذه الرواية فيه أيضاً بحثاً في اللغة باللغة. ونضيف، ولو بعجالة، كتابة الطيب صالح الروائية برمتّها هي كذلك.

من هو مصطفى سعيد أوجين مورس أو الجد بعد هذا؟ كيف جاءت في الرواية معادلة شرق وغرب؟

بالنمذجة والترميز اللذين رأينا إلحاحهما في القراءات الأخرى، يبدو- مصطفى سعيد هنا انموذج العربي الذي يحمل الكثير من سمات الراوي ومن سمات الطيب صالح ذاته، يأبى البتّ في هذه القضية. وهكذا فالأمر أكبر، بل وهو غير مابدا عليه في القراءات السابقة، فيما بين مصطفى سعيد والراوي. فهذان بحسب بوجاه هما: الوجه والمرآة، الصوت والصدى، شخصية واحدة، ووظيفة روائية وأحلاماً. كما أن ميل الراوي الى حسنة بنت محمود وقد ترملت هو ميل الى مصطفى سعيد نفسه. ويبدو أنه لايقلل من هذه الوحدة أن يكون الراوي مفتوناً بالأشياء المحلية، ومصطفى سعيد مفتوناً بأوثان غربية. وبعد هذا يقرأ الناقد بتوكيد يحسد عليه- أم على العكس- مابين الشخصية الروائية والكاتب نفسه.

أما الجد فيعدّه الناقد إحالة على ايجابيات حضارة بمختلف تجلياتها الابداعية والأخلاقية والاجتماعية، وبقدراتها على المواصلة والبقاء والمواجهة، عبر الانسجام الكلي مع الكون، حتى لكأنها نغمة من دقات قلب الكون نفسه. إنها ثقافة حاولت أن تفك رموز معادلة الخام والمصنوع دون التضحية بأي من طرفيها، بل بالابقاء عليهما معاً ضمن تركيبية تأليفية واحدة.

ويتصل بذلك في المسألة المعنونة بـ(البدائية والحضارة) في الكتاب الثاني، أن تصل القراءة اي نسبية هذين المفهومين، وبطلان نظرية الحضارة والأرقى، كما بدا للناقد من خلال علاقة مصطفى سعيد بالانكليزيات. وهذا وجه مروحة من الخلاف بين هذه القراءة وسواها.

من بين الانكليزيات، كانت هذه القراءة قد توقفت قبل ذلك عند جين مورس كرمز لقمة اللذة المائية الباردة المنعشة بالنسبة الى فتى جنوبي ناري ملتهب أعزل. إننا أمام الأنثى- الماء، أو الأنثى الاوروبية- الثلج، في قراءة للعناصر تبتدىء بالألم كوجه آخر للمتعة، ونقرأ: «إننا حيال حلم متعدد الأقطاب، فالذات تسعى الى استعادة لذة المشهد الصحراوي باعتباره رمزاً كيانياً عربياً قديماً يمثل «رحم الأم» الحضارة الصحراوية الحارة الحارقة. بيد أنه يسعى في اللحظة ذاتها الى «ماء» المناخات الشمالية الباردة. فالنار العربية القديمة، و«الماء» الأوروبي المعاصر يجتمعان عبر لعبة اللفظ والمعنى والصورة ليصبحا رمزاً لقمة المتعة لدى هذا العربي الافريقي الآبق من حاضره الأعمق فيصبح القديم زمنياً والبعيد مكانياً رمزاً للشيء ذاته رغم الاختلاف الجوهري الذي يجعل من أحدهما نقيضاً مباشراً للثاني» (١٤*).

من ثنائية جين مورس- مصطفى سعيد هذه، تقودنا قراءة بوجاه الى الثنائيات الأخرى: الفردوس والجحيم، الطهارة والدنس، الكشف والسر، الغاب والمدينة، الطبيعة والثقافة، وقد مرت ثنائية الخام والمصنوع والبدائية والحضارة..

ففي الحيز العربي الأفريقي- أشد المناطق العربية اهتماماً بثنائية الفردوس والجحيم- يبدو الناس النقيض المباشر للأوروبيين الشماليين. والذات هي في حيز الطهارة، أما الآخر ففي حيز النجاسة. وفيما يكون الكشف- أم السر، في المرآة الكبرى في غرفة مصطفى سعيد في القرية، يكون العكس في غرفته اللندنية، وتكون المرايا الكبيرة والصغيرة. أما مايغوي أهل الشمال في الجنوب، مايغوي المدينة في الغاب، والثقافة في الطبيعة، فهو ذلك التناغم المطلق بين منجزات البشر وخامات الكون. وتصل قراءة بوجاه هنا الى أن الراوي- هذه المرة لم يقل الكاتب- قد تمكن بصوتيه (مصطفى سعيد والراوي) من استغلال التقنيات للنجاح في مزج الثقافي والطبيعي، والمزج بين الثقافتين الجنوبية والغربية، بمختلف مستويات

كل منهما . وهذا مايعمق الخلاف مع القراءات الأخرى، مما أشرنا اليه بصدد نسبية مفهوم البداثية والحضارة، وبطلان مفهوم الحضارة الأرقى.

أما الثنائيات الأخرى والأخيرة، والمتصلة بالجسد والوثن، أو الشيء الوثن، فهي مما يكمل ويعمق سائر ماتقدم، وليس في الفقرة السابقة وحدها.

هكذا نرى مصطفى سعيد يشيء كل شيء: جسده، وأمه، ومن عرف من النساء، مركزاً بدقة على أدنى الأعضاء- الأشياء الحبلى بالدلالات الجنسية. وهكذا يجعل أجساد الرواية حكايات أجساد. ومنه أن الفضاء الدلالي القائم بين تمام العري وتمام الكساء، شاسع، والجسد يتأرجح بين الشيئية والالوهية، شأنه شأن أية سلعة.

لقد تبدت الرواية في هذه القراءة الفريدة والمتألقة مثقلة بايحاءات توثينية، بسبب القيمة الوظيفية التي اكتسبتها هذه الايحاءات خلال النص، اذ أنيطت بها ملامح عجائبية تبلغ حد الأسطورة. وكالوثن، يبدو اللاّوثن أيضاً، أو الموثن عكسياً- أي مالايحمل شحنة توثينية، أو الخالي من كل أنواع القداسة- حقلاً دلالياً يحتوي على الدرجة الصفر من القداسة.

٤ - طرابيشي والخطيب:

من الاشتغال النقدي الهائل الذي حظيت به هذه الرواية منذ صدورها، ومما يمثل في هذا الاشتغال مانحسبه أكبر منهجة واتساقاً، اخترنا أن نضفر في هذه الخاتمة الى المساهمات الحديثة السابقة، مساهمتي جورج طرابيشي ومحمد كامل الخطيب. ولعل هذا الاختيار يقربنا من الغرض الذي ذكرنا في المقدمة لهذه الدراسة، وهو أن ترسم قراءة القراءات مساراً لتطور الشغل النقدي خلال مايقرب من العقدين (١٥*).

فاذا كانت مساهمات سويدان والعيد وبوجاه ترسم اللحظة الأحدث بمعنى تاريخ ظهورها، وبما قدمت من اشتغال على البنوية والبنوية التكوينية والدلالية، وبما أفادت من التفكيكية وسواها أيضاً، فإنّ مساهمتي طرابيشي والخطيب ترسمان لحظة أخرى، لحظة أبكر بمعنى تاريخ ظهورها، ولحظة

مستمرة وحديثة أيضاً بما قدمتا من اشتغال على العلمنفسية وعلى الماركسية، حيث كانت هاتان القراءاتان لحظة حداثية في مسار النقد، كثيراً ماااتسمت بالصخب والفجاجة والغلو، لكنها وفّرت في الآن نفسه ماوفرت من خروج على الشرنقة التقليدية الانشائية أو الشارحة أو الموروثة.. وكشفت في النقد وفي المنقود سبلاً، وهيأت بتجلياتها الأفضل سبلاً للنقلة (أو النقلات) الحاسمة التالية. وفي هذه النقلة (أو النقلات) صار للعلمنفسية والماركسية ظهورات أخرى، مرت بنا بعض ملامحها هنا، خاصة في مساهمة العيد ويوجاه.

أما المساهمة الأولى، وهي لجورج طرابيشي، فقد سعت الى أن تقوم في قراءة (موسم الهجرة الى الشمال) على تجنيس العلاقات الحضارية، حيث تشتغل- حسب الناقد- مفاهيم الرجولة والأنوثة، والايديولوجيا الأبوية الحنبلية، وتأنيث العالم مقابل أن يكون الانسان المبدأ المذكر، والمثاقفة كعامل حاسم في إلباس العلاقات الحضارية رداء جنسيا(١٦*).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يرفض طرابيشي اعتماد النص أو النقد لهاته المفاهيم إلا حين تكون العلاقة بين الرجل والمرأة صحية. كما ينقد الفرويدية في التصعيد، وعلم النفس التحليلي في مناظرته السادية والمازوخية بالمبدأ المؤنث. لكنه، على الرغم من هذا الرفض، فقد جاءت قراءته قراءة علمنفسية فرويدية في الغالب، ومتمركسة، أي: قراءة فرويدية ماركسية. ولم تلتفت هذه القراءة على الرغم من إسهابها في التفاصيل الى القوام الفني للمقروء الالماماً. ومن ذلك نذكر بالخصوص ماعدّه الناقد مقدرة للطيب صالح (بلاحدود) على تشكيل الرموز ودرزها في بنية واقعية، وبحيث كان نقده- كما وصفه الناقد بنفسه- ترجمة فورية لهذه الرموز. ولكن أية ترجمة؟ في مثل هذه القراءة لايعود مصطفى سعيد شخصية روائية. وقصة الحياة التي ترويها الرواية لنا ليست اذن قصة مصطفى سعيد كفرد، بل كرمز والراوي هو جيل الهجرة الثاني، جيل الاتزان والاعتدال والتفكير الهادىء في استعباد الانسان

الأسود. إنه ابن الاستقلال الأكبر ثقة بالنفس والأكثر اطمئناناً للمستقبل. أما بنت مجذوب فهي رمز الأمة القديمة الرافضة لليقظة، وود الريس رمز الى ذلك الشطر الرجعي من الأمة- الند المذكر لبنت مجذوب- وحسنة بنت محمود رمز الأمة بعد عودة الجيل المغترب الأول..

هذه الترجمة الفورية حقاً للرموز تماهي بين البطل والمؤلف حيناً، ولاترى في الرواية العربية الحضارية غير أدب اعترافات وتجربة ذاتية، كما لاترى في العالم الآن حضارة سوى الحضارة الغربية. ولغة هذه الترجمة تتسم بالتحريضية والسخونة وبالاستطرادات السيكولوجية خاصة. ولقد مرت بنا منافحة يمنى العيد لها، ويمكن بسهولة أن يرى المرء ماتتقاطع فيه ومالا، مع القراءات التي سبقت، كذلك مع القراءة التالية لمحمد كامل الخطيب.

وشأن جورج طرابيشي، يفرد محمد كامل الخطيب في مقدمة مساهمته المهاد النظري (١٧*) وتكون رواية (موسم الهجرة الى الشمال) واحدة من مدونة كبيرة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في هذا المهاد النظري تبدو الحضارة الأوروبية كخلاصة لما سبقها، وكفاتحة لوعي الذات، كما تبدو غلبة العامل الخارجي على العامل الداخلي في تطور الذات. والمغامرة المعقدة للقاء الشرق بالغرب هي قصة الزواج/ الاغتصاب بين حضارة عجوز. وأخرى في أوج اندفاعها(١٨*).

بعد عشر سنوات سوف يلح الناقد في المهاد النظري على محاولة كشف ارتباط الجمالي بالواقعي، والعكس، مع التوكيد على استقلالية الجمالي النسبية. كما سيتحرز من التساؤل عن إفقار العوالم الروائية بالبحث فيها عن فكرة مسبقة. وسيتساءل الناقد: ماالخلاصة المعممة للنص الروائي؟ ماالرؤية الفكرية؟ ما الموقف من العالم؟ كما سيحدد المستوى الروائي الفني بمستوى المفهوم عن العالم والانسان، مستوى القيم الانسانية انطلاقاً من وضع اجتماعي مشخص ومحدد، أما القول المضمر العام للرواية فليس سوى دلالتها الكلية.

هكذا يسمىّ مصطفى سعيد باسماعيل آخر، كبطل رواية يحيى حقي (قنديل أم هاشم). وهذان الاسماعيلان ينتميان الى النصف الأول من هذا القرن، الى الجيل الثاني من أجيال الهجرة والرحلة غرباً. أما الراوي فهو الجيل الثالث.

لقد وصل الحلم الأوروبي لدى مصطفى سعيد في هذه القراءة الى ذروة اكتماله ورفضه. ورفضه هذا هو رفض اليائس القانع. وبموته تموت وتنطوي مرحلة اجتماعية كاملة في الزمن العربي المتجه غرباً، ولكن لتبدأ مرحلة أخرى، ليبدأ زمن آخر وحلم آخر. وفيما لايزال الراوي يسبح، كالمجتمع العربي، فان غرق مصطفى سعيد هو انتهاء نمط من التماهي بالغرب.

وتتوالى هذه الموازاة الصارخة بين الشخصية الروائية والمرجع الاجتماعي، فتغدو جين مورس الحلم الغربي الهارب كالسراب، والمتأبي على مصطفى سعيد الذي يحاول أن يذوب في الحلم ويمتلكه ويتملكه. والصدع في القرية، بعد عودة مصطفى سعيد، وبين واقعة النهاري ووعيه الليلي، هو انصداع حياة المجتمع العربي في وعيه الحديث وحلمه الذي لايزال مستمراً.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

خاتمة

بعد كل ماتقدم في هذه القراءات، هل ازددنا معرفة أم جهلاً بمصطفى سعيد، أو بالراوي أو بقضيتهما، أو بالطيب صالح نفسه، وبالرواية المعنية نفسها؟

هل زادنا تعدد القراءات وتقاطعاتها وتناقضاتها معرفة أم جهلاً أم اضطراباً واقلاقاً؟

قد يميل المرء الى أن يعلن أنه بفضل الاعلانات النظرية والمنهجية قد أدرك مايوجّه القراءات من بنيوية أو دلالية أو تفكيكية أو علم نفسية أوماركسية أو بنيوية تكوينية.. وقد يتلعثم المرء وهو يحاول أن يبلور

ماانتهت اليه القراءات، ويحار ويؤخذ بالنصّ الثري، وبثراء النقد والقراءة، وقد يظل له أن يرسل بعد ذلك أداة استدراك، وربما سؤال أو استنكار، هي: ولكن؟

لعله قد بدا جلياً فيما تقدم إلحاح النظري على النقاد، وضغط الدلالي، ومن أجله -ربما- ضغط النمذجة والفكرة والترميز، كما بدت جلية درجة ما من درجات ليّ النصّ ليقول عبر الخيار المنهجي كل شيء. وفي هذا القول العميم تظل ثغرة التناصّ فاغرة. وربما اشتبهت الفصاحة النقدية بالرطانة، على الرغم من أن درجة ما من درجات المثاقفة النقدية، نظرياً ومنهجياً، بدت أرقى بكثير في المساهمات المتأخرة. وعلى أية حال، ومادام الجميع يلحون الآن على القراءة والقارىء، فالمرجو أن تكون قراءتنا هذه قد جاءت كما توخت في مستهلها، قراءة لقراءات، ونقداً لنقد، واضاءة جديدة لقارىء رواية (موسم الهجرة الى الشمال)، فهذا القارىء، وهذه الرواية، هما المبتدأ والخبر.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هوامش:

(*) مساهمة الكاتب في ندوة (الطيب صالح: العلامة والرمز) والمنعقدة في أصيلة (المغرب) ١٣-١٤ اغسطس- آب ١٩٩٤.

١) الكتابة والقراءة، ترجمة عبد الرحيم حزل، مراكش ١٩٩٣.

٢) صدرت الطبعة الأولى عن دار العودة، بيروت، عام ١٩٦٧.

٣) قمت بدراسة بعض من نتاج هذه المرحلة في كتابي: وعي الذات والعالم، دار الحوار، ١٩٨٥.

٤) مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨٦.

٥) الأولى في: الراوي: الموقع والشكل، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨٦، والثانية في: معرفة النص، دار الآفاق الجديدة ١٩٨٣.

٦) انظر: في معرفة النص، ص(١٢).

٧) انظر: الراوي: الموقع والشكل، الفصل الأول وفي كتابها السابق تصنيف: «ليس الناقد مجرد قارىء يمتعه النص أو لايمتعه» المصدر السابق ص(١٩).

٨) في معرفة النص، ص (٢٣٦).

٩) الراوي: الموقع والشكل، ص (١٠٩/ ١١٠).

١٠) وفي ادعائي أن هذا ماانشتغلت عليه، ماوسعت، في رباعية مدارات الشرق وسوى الخماسية أو الرباعية ثمة الكثير في العقد الأخير. .

١١) صدر الكتابان عن المؤسسة الجامعية ١٩٩٣.

١٢) من الآن فصاعداً سوف نكتفي للإحالة على هذا الكتاب بـ: الكتاب الأول، وللإحالة على (الشيء بين العرض والجوهر) بـ: الكتاب الثاني.

١٣) الكتاب الأول ص(٧٨).

١٤) الكتاب الثاني ص (٢١/ ٢٢).

١٥) من الدرجة الصفر في هذا المسار - إنْ صح التعبير - ومع التقدير لكل درجة، تمثل بنقد محي الدين صبحي للرواية المعنية في كتابه (عوالم من التخييل، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٤، ص(٣٣/ ٥٨)، حيث اللغة الانشائية، والسياحية في المنقود، وغموض المنهجية، إلاّ أنّ يتأ التلخيص والفكري، وحيث أيضاً التفاتات لامعة في النقد المقارن وفي التناص التراثي، ولكن من دون أن تستثمر.

١٦) انظر: مقدمة كتابه: شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٧. ومساهمة الناقد المعنية هنا يضمها هذا الكتاب. وقد قمنا بدراستها وبدراسة مساهمة محمد كامل الخطيب، وبدراسة مساهمة محي الدين صبحي، المشار اليها قبل قليل، وذلك في كتابنا مساهمة في نقد النقد الأدبي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٣، الفصل الثالث.

١٧) انظر كتابيه (المغامرة المعقدة)، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٦، و(انكسار الأحلام)، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٧، والأخير لاتشمله اشارتنا في الهامش السابق.

١٨) هذا في: المغامرة المعقدة، المقدمة النظرية، أو سياق دراسة الرواية المعنية.

آفـــاق المعــرفــة

تولســتوي في الأدب العربـي

الدكتور:
ممدوح أبو الوي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اهتم بشخصية ليف تولستوي وبتراثه كبار الأدباء والكتّاب العرب مثل الكاتب والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) رئيس جامعة الأزهر آنذاك. ومصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤)، وأمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠)، وأحمد شوقي (١٨٦٨ ـ ١٩٣٢)، وحافظ ابراهيم (١٨٧٢ ـ ١٩٣٢) وجميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦) وأحمد لطفي السيد باشا، ومحمد المشيرقي.

الدكتور ممدوح أبو الوي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

١ ـ مراسلات الشيخ محمد عبده وليف تولستوي: لعل الشيخ محمد عبده كان أول الكتّاب العرب الذين تبادلوا الرسائل مع الكاتب الروسي العظيم تولستوي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠). فبعد أن حرم المجتمع الكنسي المقدس تولستوي عام ١٩٠١ من الكنيسة لنقده لها بوجهٍ عامٍ في مؤلفاته العديدة، وبوجهٍ خاصٍ في روايته «البعث» التي صدرت في عام ١٨٩٩. كتب الشيخ محمد عبده رسالة لتولستوي بتاريخ ١٨ نيسان عام ١٩٠٤، ويرى النقّاد السوفييت الذين أعدّوا المؤلفات الكاملة لتولستوي، والتي بلغ مجموعها تسعين مجلداً، أن رسائل المفكر العربي محمد عبده إلى تولستوي مفقودة. ويوجد لديهم جواب تولستوي على رسالة محمد عبده، ومن خلال رسالة تولستوي الجوابية إلى محمد عبده يتوقع النقّاد السوفييت أنّ رسالة محمد عبده تتعلق بأمور الدين. كتب النقّاد السوفييت رأيهم هذا في شرحهم لرسالة تولستوي الجوابية لمحمد عبده[١].

علماً بأنّ رسالة الشيخ محمد عبده إلى تولستوي محفوظة بخط محمد عبده وباللغة العربية في متحف تولستوي الأدبي في موسكو، وتحمل الرقم (٢٠٤/٥). ونشرت الرسالة المذكورة مع رسالة أخرى من محمد عبده إلى تولستوي في المجلد الثاني من الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده.

يكتب محمد عبده في رسالته الأولى إلى تولستوي: «أيّها الحكيم الجليل، موسيو تولستوي. . . لم نحظ بمعرفة شخصك، ولكننا لم نحرم التعارف بروحك، سطع علينا نور من أفكارك، وأشرقت في افاقنا شموس من آرائك، ألفت بين نفوس العقلاء ونفسك. وهداك الله إلى معرفة الفطرة التي فطر الناس عليها، ووفقك على الغاية التي هدى البشر اليها. فأدركت أنّ الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم، ويثمر بالعمل، ولأن تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه، وسعياً يبقى به، ويرقى به جنسه، وشعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنّة الفطرة، واستعملوا قواهم ـ التي لم يمنحوها إلا ليسعدوا بها ـ فيما كدّر راحتهم، وزعزع طمأنينتهم[٢].

ثم يتابع محمد عبده رسالته فيقول عن صراع تولستوي ضد الأغنياء:

«... وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء، كان مدداً من عنايته للفقراء»....

هذا وأنّ نفوسنا لشقية إلى ما يتجدد من آثار قلمك، فيما تستقبل من أيام عمرك، وإنّا نسأل الله أن يمد في حياتك، ويحفظ عليك قواك، ويفتح أبواب القلوب لفهم ماتقول، ويسوق النفوس إلى الإقتداء بك فيما تعمل، والسلام.

مفتي الديار المصرية

محمد عبده[٣]

أمّا الرسالة الثانية فلا تختلف كثيراً عن الرسالة الأولى، ويخاطب فيها محمد عبده تولستوي قائلاً: «أيّها الروح الذكي، صدرت من المقام العلي إلى العالم الأرضي، وتجسدت فيما سمّوه بتولستوي، قوّي فيك إتصال روحك بمبدئه، فلم تشغلك حاجات جسدك عمّا تسمو إليه نفسك، ... وأدركت أنّ الإنسان خلق ليتعلم فيعمل، ولم يخلق ليجهل ويكسل ويهمل.»[٤].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومأأن استلم ليف تولستوي رسالة الشيخ محمد عبده حتى كتب مباشرةً إلى الناقد الانكليزي كوكريلو بتاريخ ١٢ أيار ١٩٠٤: «الآن استلمت رسالة المفتي واعترف لك بالجميل والامتنان، لأنك حملت لي هذه الرسالة.

إن المفتي يمدحني كثيراً في رسالته على الطريقة الشرقية، ولذلكْ فإنني أجد صعوبةً في الإجابة على هذه الرسالة، وإنني مسرور جداً بمعرفتي بهذا الإنسان اللطيف»[٥].

أجاب ليف تولستوي على رسالة محمد عبده وجاء في جوابه: «أيها الصديق العزيز، لقد استلمت رسالتك الطيبة والمليئة بالمديح وأجيبك عليها مباشرةً لكي أؤكد لك بأنني سررت بها كثيراً، أعتقد، ولاأخطىء في إعتقادي، وذلك من خلال قراءتي لرسالتك، أنّ العقيدة التي أؤمن بها، هي العقيدة التي تؤمن بها نفسك، وتتلخص في الاعتراف بوجود الله وقوانينه»[٦].

يرى ليف تولستوي في رسالته أنّ هناك ديانات كثيرة ومختلفة ولكن هناك عقيدة واحدة حقيقية، وهي تتلخص في الإيمان بالله الواحد، وبمحبة الآخرين، وبمطالبة الناس بعمل الخير بعضهم لبعض، ويرى تولستوي أنّ جوهر الديانات الثلاث أي اليهودية والمسيحية والإسلامية واحدة، ويرى الكاتب الروسي ضروة إبعاد الديانات عن الطقوس الشكلية لكي يستطيع أتباعها التقرب من بعضهم البعض، وعندما تبدأ المؤسسات الدينية بالبساطة، آنذاك تصل إلى توحيد قلوب المؤمنين، وينهي ليف تولستوي رسالته بالتعبير عن المشاعر الصادقة تجاه الشيخ محمد عبده. ولكن مما يؤسف له أنّ الشيخ محمد عبده توفيّ في تموز عام ١٩٠٥، ولذلك لم تستمر هذه المراسلة.

٢ ـ تابع الكتّاب العرب تطورات حياة تولستوي وتراثه، نعرف مقالات مصطفى لطفي المنفلوطي، وأمين الريحاني، وقصائد أحمد شوقي، وحافظ ابراهيم، وجميل صدقي الزهاوي حول تولستوي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أرسل مصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤). وهو ممن تلقوا علومهم في جامعة الأزهر التي كان يرأسها الشيخ محمد عبده رسالةً مفتوحةً إلى تولستوي في عام ١٩١٠ بعد أن عرف من وسائل الإعلام أنّ تولستوي ترك منزله ليعتزل الناس، ابتدأ رسالته هذه بقوله: «قف ساعةً واحدةً نودعك فيها قبل أن ترحل لطيتك، وتتخذ السبيل إلى دار عزلتك، فقد عشنا في كنفك على مابيننا وبينك من بعد الدار، وشط المزار، عهداً طويلاً كنّا فيه أصدقاءك، وإن لم نرك، وأبناءك، وإن كان لنا آباء من دونك، وعزيز علينا أن تفارقنا قبل أن تقضي حق عشرتك بدمعة نذرفها بين يديك في موقف الوداع»[٧].

ثم يتحدث المنفلوطي في رسالته عن صراع تولستوي ضد القيصر: «قلت لقيصر: أيّها الملك، إنّك صنيعة الشعب وأجيره، لا إلهه ومعبوده، وإنّك في مقعدك فوق عرشك لافرق بينك وبين ذلك الأكار في المزرعة،

وذلك العامل في المصنع، كلاكما مأجور على عمل يعمله، وكلاكما مأخوذ بإتقان مايعمل، فكما أنّ صاحب المصنع يسأل العامل هل وفى عمله ليوفي له أجره، كذلك يسألك الشعب:

هل قمت بحماية القانون الذي أوكل إليك حراسته فأنفذته كما هو من غير تبديل ولاتأويل!؟ هل عدلت بين الناس وآسيت بين قويّهم وضعيفهم، وغنيّهم وفقيرهم وقريبهم وبعيدهم؟»(٨).

ويتحدث المنفلوطي عن ملاحقة القيصر لتولستوي بدلاً من إصغائه لنصائحه ثم يتحدث المنفلوطي ضد القوة الثانية التي تضطهد الشعب وهي قوة الإقطاع: «وقلت للغرندوق الروسي: ليس من العدل أن تملك وحدك - وأنت نائم في سريرك بين روضك ونسيمك وظلك ومائك - هذه الأرض التي تضم بين أقطارها مليون فدان ولايملك واحد من هؤلاء الملايين - الذين يفلحونها ويحرثونها ويبذرون بذارها ويستنبتون نباتها، ويسقون ماشيتها، ويتقلبون بين حرّها وبردها وأجيجها وثلجها - شبراً واحداً فيها، فاعرف لهم حقهم وأحسن القسمة بينك وبينهم وأشعر قلبك الخجل من منظر شقائهم في سبيل سعادتك، وموتهم في سبيل حياتك،...»(٩).

ويتحدث المنفلوطي عن الحياة البسيطة التي كان تولستوي يعيشها، فلقد كان يعمل في الحقل مع الفلاحين ويرتدي الملابس التي يرتدونها. ولكن الإقطاع لم يستمعوا إلى نصائحه ولم يتخذوا منه قدوةً.

ويكتب المنفلوطي عن صراع تولستوي ضد قوة ثالثة هي قوة رجال الدين، فكان جواب رجال الدين في روسيا أن أرسلوا له كتاب الحرمان من الكنيسة، لأنّ تولستوي طالبهم بتأييد الشعب الفقير ضد الأغنياء وضد الملوك، لأنّ الدين يقضي بهذا، وليس باللهث وراء الدنيا وزخرفتها.

ويتحدث المنفلوطي عن تنديد تولستوي بتعذيب المساجين والمنفيين في سيبيريا، واستنكاره للحروب وويلاتها وعن دعوته للمحبة وللتسامح.

وهكذا فإنّ المنفلوطي يرى عظمة تولستوي في صراعه وحيداً ضد قوى الشر بكلّ أشكالها. وهو لايتطرق في رسالته هذه إلى الروايات الخالدة العالمية التي كتبها تولستوي وهي رواية «الحرب والسلم» ورواية «آنّاكارينينا» ورواية «البعث».

لايتحدث المنفلوطي عن تولستوي الفنان، وإنّما يتحدث عن تولستوي المصلح الإجتماعي لا بل الثائر، فتولستوي كما حاول أن يفهمه المنفلوطي يشبه إلى حد ما، الأبطال الرومانسيين الذين يقاتلون حتى آخر سهم في كنانتهم أعداءهم الكثيرين.

نستطيع القول أنّ الأدباء العرب جميعاً، في مطلع القرن العشرين لم يتطرقوا في مقالاتهم حول تولستوي إلى مؤلفاته الفنية، وإنّما اهتموا بمؤلفاته الفلسفية، وبوجه خاص تحدث الأدباء العرب عن نضال تولستوي ضد الأغنياء والملكية الخاصة، ولعلّ مقالة الأديب العربي أمين الريحاني خير دليل على صحة ذلك.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٣ ـ الكاتب أمين الريحاني حول تولستوي:

نشر أمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠) في عام ١٩١٠ في المجلد الأول من الريحانيات مقالةً بعنوان «تولستوي». كتبت هذه المقالة في العام نفسه الذي نشر فيه المنفلوطي مقالته المذكورة، الذي فهم أنّ تولستوي ينتقد المدنية المعاصرة، وعلى هذا الأساس يفسّر ابتعاد تولستوي عن بيته إلى الأرياف، أمّا الحقيقة فكانت أنّ تولستوي أدرك التناقض بين الحياة المترفة التي يعيشها في بيته وبين المبادىء التي ينادي بها، أمين الريحاني مثله مثل مصطفى المنفلوطي فهم في مقالته أنّ تولستوي، قبل كلّ شيء، ناقد للمدنية المعاصرة، ولذلك فإنّ الريحاني يقارن في مقالته بين تولستوي وبين المليونير الأمريكي مورغن، أيّ أنّه يقارن بين ايديولوجيتين: بين الايديولوجية الرأسمالية اللاإنسانية وبين إيديولوجية تولستوي الإنسانية، ويقول أنّ: الحكومة الروسية تخاف تولستوي، وتخاف الحكومة الأميركية مورغن،

ولكنّ أسباب الخوف مختلفة، تولستوي حسب وجهة نظر الريحاني عظيم في الروحيات، أمّا مورغن فهو عظيم في الماديات. «الأول جبّار في الحكمة والثاني جبّار في التجارة والمال»(١٠). يكتب أمين الريحاني مقارناً بين تولستوي وبين مورغن، ويرى أمين الريحاني أنّ تولستوي أشهر كتّاب هذا العصر، وأنّه ولد أميراً، فجعل نفسه فلاحاً ويمثل الحرية والإخاء والمحبة.

تخشى الحكومة الروسية تولستوي وتهابه، علماً بأنّه لايشتري نفوذه بالمال ولايعزز قوته الأدبية وسلطته الروحية بالجند والسلاح ولا بالجهل والخرافة ومع هذا تتعامل معه حكومته كما لو كان حكومةً أوروبيةً أخرى مستقلةً ويكتب الريحاني: «نعم إنّ الحكومة وتولستوي متساويان لابل الفيلسوف الشهير هو أعظم من حكومته وأقوى. فهو يكتب إليها طالباً منها أن تقاضيه وتضطهده إذا كان مايقوله ويعمله شراً. ولكن الحكومة الجبانة الحكومة المسحوقة بزواجر النفس وقوارع الضمير تغض الطرف عن تولستوي وتضطهد الضعفاء والفقراء الذين ينتحلون مذهبه ويقرؤون كتبه وينصرون مبادئه»(١١). ولاتفعل الحكومة ذلك لأنّ تولستوي يمثل قوة الخير بلا تصنّع وتكبر وأنانية، لأنّه مسلّح بالحق، لأنّ أعماله تنسجم مع أقواله. ويرى أمين الريحاني أن تولستوي بشّر بالحب الشامل والحقوق المتساوية والسلام العام، وكان أخاً للفلاح وخادماً للإنسانية التي تتألم من الظلم والاستعباد. «إنّ عظمة تولستوي هي مثال حقيقي لعظمة المسيح هي قائمة بالإخلاص والصدق والاستقامة، قائمة بالعمل الصالح والمثل الصالح والفكر السديد. فاثنان قالا وفعلا وما المصلحون الصغار سوى أقزام بالنسبة الى المصلح الحقيقي»(١٢).

كان الأديب أمين الريحاني قد كتب في مقالة له بعنوان «أبناء البؤس» حول تولستوي: «لاشك أنّ كتابات تولستوي تسرّ الملايين وتسليهم إذا لم نقل تفيدهم وتهذبهم أيضاً ومن جملة المعجبين بهذا الرجل العظيم كثيرون من النواب ورجال الدولة في روسيا. ولكن لو انتخب تولستوي ليجلس مع

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المشرعين ونهض ليقترح على المجلس سن شريعة فيها صيانة حقوق الجمهور، لاحقوق أفراد، لو نهض فقرأ على زملائه فصلاً من إحدى رواياته أو مقالةً من مقالاته في السياسة والإجتماع وطلب إليهم العمل بما جاء فيها فماذا تراهم يفعلون؟ ألا يضحكون في وجهه . . . »(١٣).

ويرى أمين الريحاني في المقالة نفسها أنّ تولستوي يطالب بالمساواة بين الفقير والغني.

يقارن الريحاني بين تولستوي والقيصر ويرى أنّ الأول أعظم من الثاني فكتب في مقالته «الحظ والاكتساب» في عام ١٨٩٨ « . . . تولستوي لايستطيع أن يمنح قيصر الروس شيئاً من عقله . »(١٤).

وبعد عام واحد فقط من كتابة المقالة المذكورة يكتب أمين الريحاني مقالة بعنوان «الزواج بين تولستوي وزولا» ويندد في هذه المقالة برواية «لحن كريتسر» ويفهم أنّ تولستوي يدين الزواج بوجه عام، وهنا برأيي يخطىء أمين الريحاني لأن أعمال تولستوي تدل على أنّه من أنصار العفة والإخلاص. ويقارن أمين الريحاني في مقالته المذكورة بين آراء الكاتب الفرنسي زولا وآراء تولستوي حول الزواج، كما يقارن بين آراء الكاتب الروسي المذكور وبين آراء الشاعر العربي أبي العلاء المعري حول الأسرة، ويخلص إلى أنّ آراءهما متشابهة.

وهكذا فإنّ أمين الريحاني من أوائل الكتّاب الذين كتبوا حول تولستوي فلقد كتب عنه في نهاية القرن التاسع عشر وفهم عظمة هذا الكاتب وأنّه بعظمته وقوته لايقل عن قيصر روسيا لابل تولستوي أكبر وأعظم وأقوى.

بالحقيقة كان أمين الريحاني على حق إذ بالفعل كانت الحكومة الروسية تخاف من تولستوي، ولا تلاحقه خوفاً منه، وليس شفقةً عليه. ورأى وزير الداخلية آنذاك ي. ن. دورنوفا «أنّ استدعاء ليف تولستوي. بهدف استجوابه قد يؤدي إلى اضطرابات في الدولة» ووافقه القيصر الكسندر الثالث فكتب حول استنكار ليف تولستوي للمجاعة في روسيا:

«يجب غض النظر عنه وعدم ملاحقته في هذه المرّة»(١٥) كتب الكاتب آ. س. سوفورين الى بليشيف في ٢٥ كانون الثاني منْ عام ١٨٩٢ أنّ الدولة الروسية تلاحق تولستوي لنشره مقالاته في الجرائد الأجنبية «. . . ولكنّها تخطىء بعملها هذا، لأنّه لايجوز مس تولستوي، وإذا فعلت ذلك، فهذا لصالحه لأنّه قال لي مراراً: «لماذا لايلقون القبض عليّ؟ لماذا لايلقون بي في ظلمات السجون؟ إنني أحسد السجناء على قدرهم»(١٦).

وكتب ف. غ. كورولينكو أنّ تولستوي قال له: «يالك من إنسان سعيد: إنّك عانيت الكثير بسبب عقيدتك. لايسعدني الله بمثل هذا النصيب. ينفون أنصاري ولايهتمون بي»(١٧). ويذكر. ل. ب. نيكيفروف أنّ تولستوي ذهب إلى قسم الشرطة، حيث كان المعلّم ميخائيل نوفوسيلوف معتقلاً وطلب منهم إخلاء سبيل المعلّم المذكور واعتقاله بدلاً عنه، لأنّه هو الذي ألف مقالة «نيكولاي ذو العصا»، التي وزعها المعلّم المذكور. فأجابوه في قسم الشرطة: «يا أيها الكونت، مجدك لدرجة عظيم وكبير بحيث أنّ سجننا أصغر من أن يتسعه»(١٨).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تولستوي والمعري:

وكما لاحظ الأديب امين الريحاني ان هناك شبهاً بين تولستوي وبين الشاعر العربي أبي العلاء المعري.

كثيراً مايقارن الكتّاب العرب والشعراء والنقّاد بين تولستوي والمعري هل هناك شبه بين الكاتب الروسي والشاعر العربي؟ بلا شك يوجد. عاش أبو العلاء في سجون ثلاثة:

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي وكون النفس في الجسم الخبيث

وحاول أبو العلاء المعري اعتزال الناس فأخفق بعض الإخفاق، ويكتب طه حسين «. . . ولكن داره لم تلبث أن استحالت إلى مدرسة، يؤمها الطلاب الكثيرون من أبعد الأقطار الإسلامية وأدناها! منهم من يأتي

من خراسان، ومنهم من يأتي من اليمن، ومنهم من يأتي من غير هذين القطرين... وكلّهم يطلب عنده العلم والأدب[١٩].

ويتابع طه حسين حول هذا الموضوع: «ولكنّه على كلّ حالٍ قد حقق بعض ماكان يريد وعصم نفسه مما كان يخشاه، فلم يتصل بالأمراء ولا بالرؤساء»[٢٠] لزم أبو العلاء داره لايبرحها نصف قرن. وكذلك فعل تولستوي الذي لزم بيته وسكن في قريته، حيث أمضى معظم وقته.

لم يثق أبو العلاء إلا بالعقل:

دين وكفر وأنباء تقص وقرآ ... ن ينص وتوارة وإنجيل
في كل جيلٍ أباطيل ملفقة ... فهل تغرد يوماً بالهدى جيل

رفض أبو العلاء الكتب الدينية كافةً، وجعلها أباطيل ملفقةً لاتثبت حقاً ولاتنفي باطلاً.

يقول أبو العلاء في تناسخ الأرواح:

يقولون أنّ الجسم ينقل روحه ... إلى غيره حتى يهذبه النقل
فلا تقبلن مايخبرونك ضلةً ... إذا لم يؤيد ماأتوك به العقل

وكما نعلم أنّ تولستوي رفض فكرة تناسخ الأرواح التي دعاه إليها المهاتما غاندي. دعا سخط أبي العلاء على ما رأى وقرأ من ظلم الملوك والأمراء إلى التفكير في مصدر السلطة التي أتيحت لهم، فلم ير لها مصدراً إلا الأمة التي استأجرت حكامها ليقوموا بمصالحها العامة.

وكره أبو العلاء المعري تقسيم الناس إلى فقراء وأغنياء وكذلك كان المفكر الروسي تولستوي.

ورأى أبو العلاء أنّ تكريم الميّت في دفنه مباشرةً بدون الطقوس والتقاليد المعتادة وكذلك أوصى تولستوي بدفنه بعد موته مباشرة ودون اهتمامٍ زائدٍ وبالفعل هكذا دفن تولستوي كما أوصى في قبرٍ متواضعٍ وبدون صلاةٍ على جثته ودون وضع صليبٍ على قبره.

أخذ أبو العلاء عن أهل الهند تحريم ذبح الحيوان، فلم يتناول لحم الحيوانات والطيور وحرّم ذبحها، وكذلك كان تولستوي نباتياً.

لقد مرض أبو العلاء فوصفوا له الدجاج فامتنع وألحّوا عليه حتى أظهر الرّضا فلما قدّم إليه لمسه بيده، فجزع، وقال: استضعفوك فوصفوك، هلاّ وصفوا شبل الأسد! ثم أبى أن يطعمه.

آمن كلّ من أبي العلاء وتولستوي بوجود خالق لهذا الكون، ولكنّهما انتقدا رجال الدين.

كثيراً ما نظر إلى أبي العلاء المعري على أنّه فيلسوف، وكذلك فهم تولستوي، مع أنّ كليّهما أديبان عالميان. ومن المعروف أنّ المعري استقى الكثير من آرائه من الفلسفة الهندية وكذلك تولستوي.

ويؤكد الدكتور نزار عيون السود أنّ تولستوي قرأ «رسالة الغفران» للمعري، التي كما يذكر الباحث ترجمت إلى اللغة الروسية في عام (١٩٠٣)[٢١].

كثيراً ما نجد موازنةً بين ليف تولستوي وبين أبي العلاء المعري في مقدمات ترجمات مؤلفات ليف تولستوي إلى اللغة العربية.

٤ - رثاء أحمد شوقي لتولستوي

بنى الشاعر أحمد شوقي (١٨٦٨ - ١٩٣٢) الذي عاصر مصطفى لطفي المنفلوطي رثاءه لتولستوي على شكل حوار بين الكاتب الروسي وبين الشاعر العربي أبي العلاء المعري.

فيصف أحمد شوقي الكاتب الروسي بالحكمة والشجاعة، فعليه يحزن الفقراء والمساكين، لأنّه نصير الضعفاء، ومن الصعب على الإنسان الفقير أن يجد لنفسه نصيراً، يبكيه الفلاحون لأنّه منارتهم، ويبكيه المؤمنون، لأنّه أخذ من الدين جوهره. وإذا كان لابدّ من طقس الاعتراف فيجب أن نذهب ونعترف بخطايانا إلى تولستوي وليس إلى الكاهن، لأنّه دافع عن الفقراء من ظلم الأغنياء، ولأنّه ناضل ضد الحروب بكل أشكالها، ونادى بالمحبة، فيكتب أحمد شوقي في مطلع قصيدته التي بعنوان «تولستوي»:

(تولستوي) تجري آية العلم دمعها عليك، ويبكي بائس وفقير
وشعب ضعيف الركن زال نصيره وماكلّ يوم للضعيف نصير
وينـدب فـلاحون أنت منارهم وأنت سراج غيبوه منير[٢٢]

ويرى شوقي أنّ تولستوي يشبه السيد المسيح فيقول:

تطوف كعيسى بالحنان وبالرضى عليهم، وتغشى دورهم وتزور[٢٣]

ويرى شوقي أنّ تولستوي يخدم لب الدين، ويخدم الناقمون عليه قشور الدين، ولعل كلّ كتاب من كتبه يشبه الإنجيل في قدسيته، وسمع شوقي عن هرب تولستوي من بيته:

ويتابع قوله فيرى في تولستوي علماً، مثله مثل أبي العلاء المعري:

إذا أنت جاورت (المعري) في الثرى
وجاور (رضوى) في التراب (قبير)[٢٤]

ويجري أحمد شوقي حواراً بين أبي العلاء المعري وبين تولستوي، الذي زهد بالمال وهو لديه وفير، وبالشهرة وهو كالشمس معروف في كلّ بلدة، وعاش طويلاً متمسكاً بأفكاره الإنسانية ويسأل المعري الكاتب الروسي: هل حلّ الخير مكان الشر والمحبة مكان الكراهية؟ وهل انتهى الفقر؟ ويجيب تولستوي أنّ الحياة مازالت كما كانت في أيام المعري. ومازال الغش والإفك والزور سائداً، ومازال هناك عبد وسيدٌ ومستأجر وأجير. وحكم استبدادي، والحكم لمن يملك المال. ومازال السلاح هو السيدّ. يشترونه على حساب قوت الفقير. وبعد أن ملأوا الأرض والبحر بأسلحتهم فيريدون الآن ملء السماء بها.

ومن الجدير بالذكر أنّ القصيدة المذكورة ترجمت إلى اللغة الروسية، ونقلها إلى اللغة الروسية الشاعر جورافليوف، ونشرت في «مختارات من الشعر العربي في مصر» الذي صدر في موسكو في عام ١٩٥٦.

كتب المستشرق السوفييتي المعاصر شيفمن، الذي كان يعمل في معهد تولستوي الأدبي في موسكو، كتب حول رثاء أحمد شوقي لتولستوي:

«عندما نقرأ رثاء الشاعر العربي نتحسس، مشاعر الاحترام العميق التي يحملها أحمد شوقي لتراث تولستوي الذي يتميّز بنزعته الإنسانية»(٢٥).

كما كتبت حول القصيدة المذكورة الباحثة السوفييتية شوستر: «إنّ رثاء أحمد شوقي لتولستوي ذو أهمية كبيرة بالنسبة لنا، لأنّه يكتب حول الكاتب الروسي العظيم، الذي كرّس حياته من أجل سعادة الإنسانية»(٢٦).

٥ ـ رثاء الشاعر حافظ ابراهيم لتولستوي

نشر حافظ ابراهيم رثاءه لتولستوي مباشرةً بعد سماعه بوفاة الكاتب الروسي، وبعد أن سمع برثاء أحمد شوقي له. فلقد توفي تولستوي في ٢١ تشرين الثاني عام ١٩١٠ وفي الشهر نفسه نشر حافظ ابراهيم ـ شاعر النيل رثاءه لتولستوي. وبعد ثلاثة أيام فقط من وفاة الكاتب الروسي أيّ في ٢٤ تشرين الثاني كتب الأستاذ لطفي السيد مقالاً في صحيفة «الجريدة» بعنوان «مات الرجل».

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كان رثاء حافظ ابراهيم لتولستوي لايختلف كثيراً من حيث الشكل والمضمون عن رثاء أحمد شوقي له. حتى أنّ القافية واحدة:

ويبتدىء قصيدته فيقول:

رثاك أمير الشعراء في الشرق وانبرى   لمدحك من كتّاب مصر كبير

ولست أبالي حين أرثيك بعده   إذا قيل عنّي قد رثاه صغير(٢٧)

ويتابع حافظ فيقول إنّ تولستوي كان عوناً للضعيف ولا يهّم الشاعر أكان تولستوي في الجنة أم في النار فحسبه أنّه عالم مفكر، وأنّه دعا إلى عيسى فضجت الكنائس، لأنّها تدعوا إلى قشور الدين. ويرى الشاعر أنّ علوم تولستوي وأملاكه حلّصته من كيد أعداء فكره وسلوكه.

ويقارن الشاعر بين المعري وبين تولستوي كما فعل أحمد شوقي. فكلاهما كان زاهداً ناسكاً، فيقول:

إذا زرت رهن المحبسين بحفرة   بها الزهد ثاو والذكاء ستير(٢٨)

فيدور حديث بين المعري وتولستوي ويقول الأول للثاني، تريد الحياة

سلاماً وهي حرب وكفاح . لقد سلوت عن الدنيا، وتهالك غيرك عليها . تحاول رفع الشر، وهو واقع ويقول المعري: لقد ناديت بما ناديت به، ولكن الناس يلهثون وراء الملذات والطيبات . ومتّ ومطامع الجشعين لم تمت ويتابع قوله :

إذا هدمت للظلم دور تشيدت — له فوق أكتاف الكواكب دور[٢٩]

فقلوب الناس من صخر جبلت، وليس من لحم ودم، فلم تؤثر فيها نصائح شيخ المعرة ولاأفكار كاتب الأرض الروسية العظيم .

هذا هو مضمون رثاء شاعر النيل لكاتب الأرض الروسية . وكما نرى أنّ حافظ ابراهيم مثله مثل شوقي والمنفلوطي وأمين الريحاني، ومثل كلّ من كتبوا حول تولستوي من الكتّاب العرب في مطلع القرن العشرين نظر إليه نظرته إلى فيلسوف أكثر مما هو أديب عظيم، ألّف الروائع الأدبية مثل رواية «الحرب والسلام» (١٨٦٣ ـ ١٨٦٩)، ورواية «آنّا كارينينا» (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧) ورواية «البعث» (١٨٩٩) . والرثاء كما نرى، دمعة حزن ذرفها شاعر رقيق على إنسان كتب مدافعاً عن طبقة الفلاحين في روسيا القيصرية وعبّر عن وجهة نظرهم في شؤون الحياة .

٦ ـ رثاء جميل صدقي الزهاوي لتولستوي

ويرثي تولستوي الشاعر العربي الكبير جميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦) الذي عاصر شوقي وحافظ . والذي كتب عنه المستشرق السوفييتي الكبير إيغناتي كراتشكوفسكي (١٨٨٣ ـ ١٩٥١) بأنّه شاعر عوبي كبير يعيش في العراق في وقتنا الحاضر،[٣٠] وقافية قصيدته (الراء) مثل قافية قصيدة شوقي وحافظ كما أنّ الموضوع نفسه يقول في قصيدته مخاطباً الكاتب الروسي :

لقد عشت عمراً أنت فيه ظهير — لمن عاش بين الناس وهو فقير
بكفك مصباح من العلم ساطع — به لعقول الناشئين تنير
وقد كنت حراً في حياتك مصلحاً — تدور مع الإنصاف حيث يدور[٣١]

ويرى الزهاوي أنّ تولستوي وعظ أصحاب الزعامة وذكّرهم أنّ الحياة فانية ونهاهم عن الظلم. وتذكرنا فكرة الزهاوي هذه بفكرة المنفلوطي، الذي يرى أنّ تولستوي واجه الظلم والسلطة المستبدة. ويقول:

أفدنا بأسرار الحياة دارية فأنت بأسرار الحياة خبير[٣٢]

ويتابع قوله إن الحياة بقيت كما هي ولم يتغيّر فيها شيء، وإذا تبدل في الحياة أمر فهو يتبدّل من سيىء إلى أسوأ.

٧ ـ وفي العام نفسه، في القاهرة نشر الكاتب العربي الكبير أحمد لطفي السيد باشا مقالةً في جريدة (الجريدة) بتاريخ ٢٤ تشرين الثاني عام ١٩١٠، العدد ١١٢٧ بعنوان «مات الرجل» يرى أحمد لطفي السيّد باشا في تولستوي صفات الهادي إلى الفضيلة والواعظ يقول: «المصيبة بفقدان هذا الحكيم مصيبة كبيرة»[٣٣] ويذكر في مقالته أنّ تولستوي كان يكره الحرب سواء، كانت الغلبة فيها لقومه أو على قومه، يحب السلام، يرى في الدين أنّه طهر للنفس والمشاعر وحب القريب والغريب. يكتب أحمد لطفي السيد باشا في المقال المذكور:

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

«فإذا كان تولستوي ليس رجل روسيا وحدها بل رجل العالم والسلام، وإذا كان تولستوي ليس مسيحياً محدوداً بمذهب معيّن، متعصباً له، بل متسامحاً يقبل دين الفضيلة حيثما وجد... فأخلق بمصيبة تولستوي أنّ تكون كما قدمنا خسارة عالميةً، لاخسارة روسية أو خسارة مسيحية»[٣٤].

وقف تولستوي بوجه الظلم والبؤس والعقاب على غير جريرة. اشتغل بالفلسفة فلم يكن مادياً ولامثالياً لأنّه يرفض القيود المذهبية التي يستحيل أن تخلو من التعسف. اشتغل بالسياسة فكان يكره الاستبداد وينفر منه، وبالاقتصاد فكان اشتراكياً، وعمل بالدين فرفض قشوره.

ويرى أحمد لطفي السيّد أنّ تولستوي كتب «رواية البعث» بواقعية، لم يكن منها عن الشهوات إلا حقائق عريانة، لاحظ فيها تغليب الشهوة على النبل في نفس بطل الرواية، ووصف فساد العدالة، وبعث أخلاق بطل

الرواية. وتحدث أحمد لطفي السيّد باشا عن رواية «لحن كريتسر». ويكتب عن الكاتب الروسي: «حسب تولستوي في أنّه خالد الأثر في حكمته وتعاليمه، . . . . أنّ حياته الطويلة إنّما قضاها في صرف ملكاته وماله لخير الناس»(٣٥).

كما ذكرنا رثى الكاتب الروسي العظيم نخبة الكتّاب والشعراء العرب في مطلع القرن العشرين. وكذلك رثته الصحافة العربية. فلقد ذكر مراسل جريدة «الأخبار الروسية» في بيروت: «كلّ الصحافة العربية، بغض النظر عن الإتجاهات السياسية والعقائد الدينية، الصحافة المسيحية والإسلامية والماسونية والإنجيلية، المعتدلة والمتطرفة ـ المجلات والجرائد كلّها، حتى المنشورات ـ المتواضعة ـ كلّها، بدون استثناء رثت تولستوي «حكيم موسكو العظيم» أحد عظماء العالم القلائل» «المعلم والواعظ والفيلسوف»(٣٦). وبعد ذلك يسمّي المؤلف الجرائد والمجلات التي رثت تولستوي: «المراقب» «الحضارة» «الأهرام» «الزهور»، «لسان الحال»، «البرق». . .

ذكرت الصحافة العربية شمائل ليف تولستوي الحميدة وطالبت الشعراء والكتّاب الدفاع عنه بكلمتهم. ويعلّل مراسل جريدة «الأخبار الروسية» شعبية تولستوي بين القرّاء العرب بأنّه كاتب واسع الأفق، ومعتدل الرأي فتجد في نظراته إلى الحياة بعض الأفكار المسيحية والإسلامية والماسونية والاشتراكية. ويرى مراسل الجريدة المذكورة بأنّ تولستوي جعل مكانة الشعب الروسي لدى شعوب الشرق أكثر احتراماً من ذي قبل.

أمّا النقّاد العرب فلقد كتبوا عن تولستوي بعض المقالات النقدية في مطلع القرن العشرين. وظهرت هذه المقالات في الجرائد والمجلات، وكان مؤلفوها يتحدثون عن تولستوي الفيلسوف والمفكر والواعظ ولكنّها أهملت تولستوي الفنان المبدع.

٨ ـ ولعل كتاب «تولستوي، ترجمة حياته، منتخبات من تأليفه وقصصه، وآراءه الفلسفية» الذي نشره محمد المشيرقي في تونس عام ١٩١١ من أهم المؤلفات التي ظهرت حول تولستوي باللغة العربية في مطلع القرن العشرين.

يبدأ محمد المشيرقي كتابه بمقدمة كتب فيها: «معشر الأدباء، لقد امتحنني الله جلّ وعلا بمرض عضال، حار مهرة الأطباء في علاجه... ولكن لما كانت نفسي مشغوفة بالأدب... عزمت على تحرير كلمة في ترجمة هذا الفيلسوف... خدمةً للتونسيين خصوصاً وللأمة العربية عموماً»[٣٧].

بعد ذلك يتحدث محمد المشيرقي عن حياة تولستوي فيكتب عن صراعه ضد الكنيسة وخلافه مع زوجته ومن ثم يزيّن كتابه برثاء أمير الشعراء أحمد شوقي لتولستوي، ورثاء حافظ ابراهيم للكاتب الروسي المذكور، وبصورة لتولستوي.

يقسّم محمد المشيرقي مؤلفات تولستوي إلى قسمين: أدبية وفلسفية. ويكتب المشيرقي عن تولستوي: «... وتخلى عن مخالطة الناس ونبذ أكل اللحوم وتحلّى بلبس القرويين وباشر عمل اليد وصنع نعليه بنفسه...»[٣٨].

ويرى محمد المشيرقي أنّ فلسفة تولستوي ترتكز على فلسفة جان جاك روسو، فطالب بقسمة الأراضي بين جميع الفلاحين وطالب بعدم مقاومة الظلم بالظلم، ولم يؤمن بفائدة الثورات القسرية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يعرض محمد المشيرقي بعض النصوص من رواية تولستوي «الحرب والسلم» (١٨٦٣-١٨٦٩) ومن رواية «أنّا كارينينا» (١٨٧٣-١٨٧٧) ومن رواية «البعث» (١٨٩٩)- ويترجم بعض الأقاصيص الشعبية التي ألفها تولستوي والتي تعبّر عن آرائه الفلسفية ومنها «كم يكفي الإنسان من الأرض» فإنّ بطلها باخوم اتفق مع أصحاب الأرض أن يملك الأرض التي يستطيع أن يدور حولها من الفجر حتى الغروب ولكنّه لم يرجع إلى النقطة التي انطلق منها إلا والدم ينزف منه، فمات فحفروا له قبراً، مساحته ثلاثة أمتار وهو المقدار من الأرض التي يحتاج إليها الإنسان.

يتحدث محمد المشيرقي في هذا الكتاب عن آراء تولستوي الفلسفية حول الدين والسلطان والوطنية والجندية والثروة والعلم والفن والحرية

والكحول والزواج والتربية والخير والمساواة والحق والحب والموت ويختتم كتابه بترجمة مسرحية تولستوي «سلطان الظلال» أو «سلطة الظلمة» (١٨٩٥). يقع الكتاب في ٢١١ صفحة.

٩ ـ كتب حول تولستوي النقّاد العرب

فبدأ الإهتمام بتراث تولستوي بصورة واضحة في المشرق العربي في مطلع القرن العشرين. فظهرت مجموعة من الدراسات والمقالات حول حياة ونشاط الكاتب الروسي ولكن هذه الدراسات تناولت فكر تولستوي وفلسفته أكثر مما تناولت أدبه وفنه.

في عام ١٩٠٧ ترجم رشيد حداد رواية «البعث» التي صدرت في عام (١٨٩٩) إلى اللغة العربية وكتب مقدمةً للترجمة يذكر فيها بأنّ مؤلف الرواية أكثر الحكماء حكمةً.

ونجد رأياً آخر مخالفاً لرأي رشيد حداد في مجلة «لغة العرب» عدد آذار لعام ١٩١٢ التي كانت تصدر في بغداد. يعتبر صاحب الدراسة تولستوي رجلاً غريب الأطوار، وآراءه خياليةً، ويرى أنّ سلوكية تولستوي تتناقض مع مبادئه. وكانت المقالة رداً على كتاب المشيرقي الذي صدر قبل عام أيّ في عام ١٩١١ في تونس، والذي تحدثنا عنه قبل قليل.

يعتقد بأنّ سبب النقد السلبي لتراث تولستوي من قبل محرري مجلة «لغة العرب» هو التناقض القائم بين فكر تولستوي وفكر هيئة تحرير المجلة التي كان معظم محرريها من الرهبان والذين لم يتقبلوا نقد تولستوي للكنيسة.

إنّ الأوساط المسيحية في المشرق العربي وقفت ضد المبادىء الأساسية لفكر تولستوي، أيّ أنّ موقف الأوساط المسيحية كان متطابقاً مع موقف الكنيسة.

يشهد على ذلك كتاب موجه ضد رسائل تولستوي «حول العقل، والإيمان، والصلاة» وعنوان الكتاب «كتاب كنوز الأفكار في جواب الغساني على رسائل ثلاث» للفيلسوف الروسي الشهير الكونت ليف تولستوي. صدر الكتاب في مدينة النيورك في عام (١٩١٣).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مع أنّ مؤلف الكتاب يقف موقف العداء من تعاليم تولستوي، فإنّه ينشر في كتابه صورة تولستوي وقصيدة حافظ ابراهيم التي رثا بها تولستوي في عام (١٩١٠)، وبعد ذلك ينشر الرسائل الثلاث التي يناقشها، وترجمة هذه الرسائل دقيقة، فهي بدون حذف أو تشويه. وبعد ذلك يسرد الغساني الأسس التي يراعيها نقاشه. فيناقش الرسائل الثلاث بصورة عامة، وكل رسالة على حدة. وتتلخص إتهامات الغساني بأنّ تولستوي ملحد، وبأنه شوّه الإنجيل ويذكّر بالعقاب الأليم. كما نرى فإنّ محاربة تولستوي كانت من وجهة نظر دينية خالصة.

والجدير بالذكر، مع أنّنا لانعرف مؤلفات أخرى شبيهة بالمؤلف المذكور. ولكننا لانظن بأنّ المؤلف المذكور كان يتيماً في النقد الأدبي العربي. فلقد كانت فلسفة تولستوي، مع كل جوانبها السلبية على مايبدو، كانت خطرةً لأنّها تندد بالظلم الإجتماعي القائم ولأنّها تطالب بالعدالة الإجتماعية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المصادر

١ - ل. ن تولستوي، المؤلفات الكاملة، موسكو، (١٩٥٦)، المجلد (٧٥) ص (٩٢).

٢ - الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، الطبعة الثانية، بيروت (١٩٨٠) ص (٣٦٧). المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء(٢) ص (٣٦٧).

٣ - المصدر نفسه، ص (٣٦٧-٣٦٨).

٤ - المصدر نفسه. ص (٣٦٩).

٥ - ليف نيكولا يفتش تولستوي المؤلفات الكاملة، المجلد (٧٥) ص (٨٩).

٦ - المصدر نفسه، ص (٩٢).

٧ - مصطفى لطفي المنفلوطي، المؤلفات الكاملة، بيروت دار الجيل، (١٩٨٠) ص (٤١٧).

٨ - المصدر نفسه، ص (٤١٨).

٩ - المصدر نفسه، ص (٢٨).

١٠ - أمين الريحاني، الريحانيات، الجزء الأول، الطبعة الثانية، بيروت - المطبعة العلمية (١٩٢٢) ص (١٨٠).

١١ - أمين الريحاني، الريحانيات، الجزء الأول، الطبعة الثانية، بيروت - المطبعة العلمية (١٩٢٢) ص (١٨٢).

١٢ - المصدر نفسه، ص (١٨٦).

١٣ - أمين الريحاني، الأعمال العربية الكاملة، المجلد السابع، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٨١) ص (١٧).

١٤ - أمين الريحاني، الأعمال العربية الكاملة، المجلد (٦) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٨١) ص (١٧).

١٥ - ن. ن. غوسيف. حياة ليف تولستوي وإبداعه، من عام (١٩٠١ - ١٩١٠)، موسكو، دار المطبوعات الأدبية، (١٩٦٠) ص (٦٦).

١٦ - ل. د. أبولسكي، ليف نيكولا يفتش تولستوي، حوار حول سيرة حياته من عام (١٨٨٦ - ١٨٩٢) موسكو، دار العلم، (١٩٧٩) ص ٣٥٤.

١٧ - ف. غ. كورولينكو، المؤلفات الكاملة، المجلد الثامن، موسكو، دار المطبوعات الأدبية، (١٩٥٥) ص (١١٦).

١٨ - ليف نيكولا يفتش تولستوي، بمناسبة الذكرى المئوية لميلاده، موسكو، لينينغراد، (١٩٢٨) ص (٣٤ - ٣٥).

١٩ - طه حسين، المجموعة الكاملة، المجلد العاشر، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (١٩٧٤)، ص (٣٧٦).

٢٠ - المصدر نفسه، ص (٣٧٧).

٢١ - مجلة «المعرفة» العددان (١٩١ - ١٩٢) عام (١٩٧٨) ص (٨٧).

٢٢ - أحمد شوقي، الشوقيات، الجزء الثالث، بيروت، دار الكتاب العربي. ص (٨٠).

٢٣ - المصدر نفسه.

٢٤ - المصدر نفسه.

٢٥ - آ. ي. شيفمن. ليف تولستوي والشرق، الطبعة الثانية، موسكو، دار العلم (١٩٧١). ص (٣٩٠).

٢٦ - ب. شوستر. ملاحظات حول الأدب العربي «مجلة نجم الشرق»، (١٩٥٨) العدد الثالث ص (١٤٤ - ١٤٥).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٢٧ ـ حافظ ابراهيم. ديوان حافظ ابراهيم. بيروت. دار العودة، الجزء الثاني. ص (١٦٤).

٢٨ ـ المصدر نفسه. ص (١٦٥).

٢٩ ـ المصدر نفسه. ص (١٦٦).

٣٠ ـ إيغناتي كراتشكوفسكي. مختارات. المجلد الثاني: موسكو ـ لينينغراد، دار أكاديمية العلوم في الإتحاد السوفييتي، (١٩٥٦) ص ٤١٥.

٣١ ـ جميل صدقي الزهاوي، ديوان جميل صدقي الزهاوي، بيروت، دار العودة، الطبعة الثانية، (١٩٧٩) ص (١٦٨).

٣٢ ـ المصدر نفسه. ص (١٦٩).

٣٣ ـ أحمد لطفي السيد باشا. المنتخبات، ج١، دار النشر الحديث، (١٩٣٧)، ص(١٩٢).

٣٤ ـ المصدر نفسه. ص(١٩٣).

ملاحظة الكتاب محفوظ في مكتبة المركز الثقافي العربي بحمص.

٣٥ ـ المصدر نفسه. ص(١٩٦).

٣٦ ـ «الصحافة العربية حول موت تولستوي» «الأخبار الروسية»، (١٩١٠)، العدد (٢٨٧) ص (٧).

٣٧ ـ محمد المشيرقي. تولستوي، ترجمة حياته، منتخبات من تأليفه وقصصه وآرائه الفلسفية. تونس (١٩١١)، مطبعة التقدم الإسلامية. (الكتاب محفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق).

٣٨ ـ المصدر نفسه: ص(١١).

ARCHIVE

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي (*)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

آداب

*** الروائي الياباني كنزابورو أويه KINZABURO OÉ، الحائز على جائزة نوبل للآداب لعام ١٩٩٤، دراسة موجزة عن حياته وأعماله.*

(*) كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من أعماله: «قبل لا تنتهي»، «الحرية والبنادق»، من مؤسسي مجلة «القيثارة».

ولد كنزابورو أُويه في ٣١ كانون الثاني ١٩٣٥ في أوسي، وهي قرية صغيرة جداً من جزيرة شيكوكو. قضى طفولته وعاش سنوات الحرب فيها. بعد الحرب، وكان عمره آنذاك سبعة عشر عاماً، ذهب إلى طوكيو ليدرس فيها. هناك، وفي سن الحادية والعشرين، أخذ أويه يكتب بشكل حقيقي. وحتى ذلك الحين كان يكتفي بكتابة قصائد ومسرحيات لطلاب. وفي ايار ١٩٥٧ ظهرت أول قصة له تحت عنوان (عمل غريب). وعلى هذا يكون قدمّ عليه الآن ما يقارب الاربعين عاماً وهو يكتب وينشر.

حين ذهب أويه إلى طوكيو للالتحاق بجامعتها شعر بعذاب حقيقي، وبحزن ممض لأنه انتزع قسراً من عالم مجتمعه القروي. وهو يعتقد ان هذا الشعور بالغربة هو الذي دفعه إلى الكتابة، كما يعتقد بان ما يؤثره بالكتابة ويحتاج اليه فعلاً هو ميثولوجية قريته. وهكذا عاد إلى هذه القرية للحصول على وسائل الكتابة.

عاش أويه سنوات الحرب في قريته كما اسلفنا من الخامسة الى العاشرة من عمره وقد ذكر فيما بعد، وفي قصته (طريدة تدجين، ١٩٥٨) حكاية زنجي امريكي قُبض عليه في قرية بعيدة بعد ان تحطمت قاذفة القنابل التي كان يقودها. وقبض السكان على هذا الطيار الذي ظل على قيد الحياة ثم قتلوه. وعقبت والدة أويه: «لو سقطت الطائرة هنا لما قتلنا الطيار». وعلق أويه على أقوال أمه: «بما ان القرية كانت نائية فلم نكن بحاجة إلى قتل الطيار. وقد ظلت كلمات أمي منقوشة في ذاكرتي».

بدأ أويه بالكتابة بعد ان قدم إلى طوكيو وبعد ان تعلم اللغة اليابانية الموحدة. وهو يصر على الاعتقاد بان هذه اللغة فقيرة جداً قياساً على اللغة التي كانت تستعملها والدته. فقبل قرن، قررت حكومة الاصلاح ان تكون اللغة المحلية للطبقة المتوسطة في طوكيو هي اللغة الموحدة. ومنذ ذلك الحين أُلغيت اللغات المحكية الاخرى كاللغة التي تتكلمها قرية أويه، ومع ذلك حرص الكاتب على استعمال شيء من لغته المحلية التي هي لغة الشعب،

معارضاً بذلك رأي اليابانيين، والمتنفذين منهم بخاصة، في ان عرقاً واحداً وثقافة متجانسة يصنعان قوة البلاد. ويرد أويه على ذلك بان هناك ثقافات كثيرة في مختلف المناطق وان لمنطقته ثقافتها الخاصة، وانه يشعر بما يشبه الاستلاب حين يضطر إلى الكتابة باللغة المحكية في طوكيو...

كان أول اتصال لكنزابورو أويه بالأدب عن طريق والده الذي كان يدرس الشعر الصيني، ثم عن طريق والدته التي دفعته إلى قراءة رواية (مغامرات هكل بيري فين HUCCKELBERRY FINN) للكاتب الامريكي مارك توين. وكانت امه تعشق الأدب الامريكي الذي درسته في جامعة طوكيو. وكان هذا اكتشافه الحقيقي للأدب، بينما كانوا في الصف يجبرونه هو ورفاقه على قراءة نصوص تتضمن دعايات عسكرية.

ويعشق كنزابورو أويه الكتابة، وهو يعتقد انه لم يستطع انقاذ نفسه وتخطي الاحداث على الصعيد السياسي، والتجارب المؤلمة على الصعيد العائلي الا بفضلها. وقد نظم وقته للتخلص من الاكتئاب والرتابة ففرض على نفسه نظاماً يومياً: ثلاث ساعات من القراءة (وغالباً ما تكون في لغة اجنبية) وثلاث ساعات من الكتابة. وهو يشعر بفرح غامر ومتعة حقيقية حين يمارس هذه الهواية.

ويرى كنزابورو أويه ان ثقافة طوكيو تنقصها الفكاهة بشكل حتمي. والمثال الاكثر سطوعاً على ذلك يقدمه الكاتب الياباني الكبير يوكيو ميشيما YUKIO MISHIMA[1] اذ لم يكن لديه أي احساس بالفكاهة. ومع ذلك فضحكته الهائلة المدوية كانت معروفة، ويعتقد أويه انه لم يكن في الواقع يضحك بل كان يطلق صرخات رعب. ومن المحتمل ان يكون هذا الرعب الملازم قد طغى عليه، ولربما كان هو سبب انتحاره.

درس كنزابورو أويه الأدب الفرنسي، وما استهواه في هذا الأدب كتّابٌ لا يقدرهم اليابانيون بشكل خاص. وبدلاً من ان يقرأ معاصريه فضل قراءة رابليه RABELAIS، ومن وجهة أخرى فان غاستون باشلار

BACHELARD كان ذا اهمية قصوى لديه. اكتشفه وهو في الرابعة والعشرين من عمره، ولم يتوقف قط عن قراءته. ان باشلار يعرِّف المجال الخيالي أو المتخيَّل بانه موهبة قلب وتغيير شيء ما ندركه في اللحظة الآنية. وهذا هو رأي كنزابورو أويه. فحين اتبع هذا التعريف عثر على المجال الخيالي لقريته وغاباتها. وقد اصبح مركز أعماله، وهو مقتنع بان المجال الخيالي ينقص الأدب الياباني.

كيف يصنع كنزابورو أويه اسلوبه؟ انه يكتب كل يوم صفحتين تقريباً، وهو يسير على هذا المنوال خلال ما يقرب من ثلاث سنوات إلى ان يصبح مخطوطه في نهايتها الف صفحة ثم يختصره الى النصف. ويجبره هذا الاختصار على اعادة كتابة النص. وبسبب هذا العمل يعيبون اسلوبه بأنه «ملتو» و«مكثف يخلو من الطراوة». والواقع انه يكتب نسخة ثالثة أيضاً. هذه النسخة من شأنها ان تجعل نصه اكثر صفاء. ويتهمه النقاد بان له أسلوباً غير شفاف. والواقع انه يكره عدم الشفافية لانه يريد ان يكون اسلوبه في الوقت ذاته واضحاً ومعقداً. وعلى سبيل المثال يحب كثيراً الكاتب الفرنسي لوي- فردنان سيلين CÉLINE (١٨٩٤- ١٩٦١)[٢]، ويرى انه مفكر عميق، وذو اسلوب في منتهى الوضوح. انه قدوته. ويرى أيضاً ان اعادة كتابة النص تزوده ببنية. وأن يبني يعني عنده ان يركب عدة طبقات، ويقوم الأدب بالضبط على التمييز بين عدة مستويات. ما هو مركب يدركه اليابانيون بشكل رديء جداً لانهم يفضلون البساطة على العموم. ولكن حين يتحدث اليابانيون عن البساطة فانهم يرجعون إلى الغموض. وهو يستقبح الغموض. ويمكن ان يظل المرء ملتبساً من غير ان يكون غامضاً. وكنزابورو أويه يعتقد ان هذا هو المهم. فلكي نستطيع ان نبقى ملتبسين مع شيء من التعقيد، علينا ان نوضح هذه البنية المركبة.

ولا يكتب كنزابورو أويه الا لمعاصريه اليابانيين. بل انه لا يكتب على الاطلاق للاجيال القادمة ولا حتى للخارج: وأن يُترجم لا يشغله بشكل

أساسي. ما يهمه هو أن يكتب باليابانية لليابانيين الذين يعيشون في الوقت ذاته الذي يعيش هو فيه.

* * *

عُرِف كنزابورو أويه في بلاده باكراً حيث سبق له قبل اكثر من ثلاثين عاماً ان نال جائزة أكوتاغاوا AKUTAGAWA(٣) على قصة (طريدة تدجين). وكان أحد أكثر الكتاب اليابانيين وعداً بالعطاء، ولم تخيب اعماله اللاحقة هذا الوعد. واستقبلت روايته (قضية شخصية) في اليابان ثم في كثير من البلدان كحادث يجدد الرؤية الشاملة للأدب الياباني تجديداً شاملاً، وكان قد قرر في هذه الرواية ان يمنح ولادة ابنه المعاق عقلياً اهمية لا تتسم بالخصوصية فحسب بل بالصبغة الادبية الكاملة أيضاً.

وهكذا أنهى عام ١٩٨٧ كتابة رواية عنوانها (رسالة الى سنوات الحنين إلى الماضي) وذلك ليختتم بها الأعوام الثلاثين من مهنته. وطرح موضوعاً لروايته السؤال التالي: «هذا الحادث قد حصل، وأعني به ولادة ابني المعاق عقلياً. كيف اتحمله كما لو كان المقصود به مصيري الشخصي؛ حين كنت طالباً درست سارتر. يتكلم الوجوديون عن الحادثة غير المتوقعة. والمقصود هو تحمل هذا الطارئ كما لو اني كنت انا نفسي صاحب الحادثة غير المتوقعة وبذلك توصلت الى الاعتقاد بانني لم اعمل في الأدب منذ أربعة وعشرين عاماً إلا لافهم لماذا ولد ابني مصاباً بقصور عقلي. ان ابني شيء جوهري في حياتي.»

وعلى هذا فان ولادة هذا الابن قد غيرت موقف كنزابورو أويه من الأدب تغييراً جذرياً. ويرى ان رابليه ودستويفسكي يميزان في الواقعية الغريبة المضحكة GROTESQUE بين الممسوخ من كل نوع وبين المشوهين «المعتوهين»... والحق انه لم يفهم هذه الاشياء إلا لدى ولادة ابنه. وهو لا يحب الاشخاص الطبيعيين على الاطلاق، مع انه يجهد نفسه ليكون طبيعياً... ويعتقد انه ينحاز إلى جانب الكائنات المشوهة كالمعوقين

و«المعتوهين» . وتلك هي نقطة انطلاقه . ويتساءل كنزابورو أويه بهذا الصدد : «ما هو نقيض المسخ والتشوهات؟» ويجيب : «انها البيروقراطية» . و«ماذا نجد في مواجهة البيروقراطية؟» ويجيب : «الودعاء ، والحنونين ، والسكارى ، والكائنات الطبيعية الخ . . .» . ويتابع : «كان يجب على مسيرتي من القرية إلى الجامعة ان تصنع مني بيروقراطياً . فلو لم اكن كاتباً لاستطعت ان اكون وزيراً . ولكن كان لدي الارادة الصلبة لأن ابتعد عن هذه الطريق . ان ولادة ابني المعاق هي التي كشفت لي الأدب الحقيقي للحياة . ليس الموضوع عندي على الاطلاق موضوع عطف انساني على المعاقين . انا اعتقد ببساطة انني ولدت الى جانب المعاقين» .

* * *

برهن كنزابورو أويه بعد الروائي الياباني كوبو آبيه KOBO ABÉ[٤] -الذي يكبره بعشرة أعوام- على الحيوية الخارقة التي تتمتع بها الآداب اليابانية . فقد أكدت روايته (لعبة العصر ، ١٩٦٧) ، وهي على الارجح عمله الأكثر طموحاً واكتمالاً ، على هاجس آخر لديه وهو قريته ، كما اسلفنا ، هذا العالم الصغير الذي يختصر العالم والتاريخ . ويحاول في هذا الرواة ان يعالج مجموع ما يعترض الفرد والمجتمع من مشكلات وذلك عن طريق وصف الاشخاص وتحليلهم في بيئة رافضة .

في القصص التي تلت هذه الرواية ، وفي الروايات والدراسات التي نشرها بانتظام منذ ذلك الحين ، يضاعف كنزابورو أويه مراكز اهتمامه ، وقد اغتنت خصوصاً باقاماته في مدينة بركلي بولاية كاليفورنيا ، وفي المكسيك كاستاذ جامعي ، وبمعرفته للآداب الاجنبية وتأثره بها (وليام بليك ، دانتي ، مالكولم لوري ، كتاب امريكا اللاتينية) من غير ان ينقطع عن تفضيل موضوعاته المختارة (وبخاصة هيروشيما والقنبلة الذرية) ، وتؤدي السيرة الذاتية دوراً كبيراً في هذه الأعمال التي تجمع ، بكثير من المهارة ، بين الملاحظات الشخصية الميثوملوجيا الواقعية .

وكان أويه قد قدم إلى فرنسا للمرة الأولى بدعوة من سارتر وباشلار، وهو يحب ان يذكر ان الكلمات الفرنسية الأولى التي سمعها في الشارع عام ١٩٦١، وعلى أثر اقامته الأولى بباريس، كانت هذه الكلمات: «منظمة الجيش السري، قتله!»(٥).

* * *

يعتبر كنزابورو أويه اذن أحد كبار كتاب القصة والرواية في اليابان. وهو يتساءل بلا هوادة في رواياته عن المشكلات التي افقدت الانسان براءته، وزرعت القلق في اعماقه، فبادر الى ممارسة الصراعات المختلفة ليتعرف الى نفسه ويتغلب على العدوانية العامة في بيئته.

في عام ١٩٦٧ أثبت جدارته باصداره روايتيه (لعبة العصر) و(مباراة بكرة القدم في السنة الأولى لعهد مانن). واذا كان قد تأثر في هاتين الروايتين بالوجودية، فانه سرعان ما بز سابقيه من روائيين يابانيين واجانب حين تفرد بأسلوب يتسم بحرية كبرى. فكتابته الباروكية التي تعتمد دوماً أكثر الاستعارات طرافة وجدة، واحلامه كراء، وتوغله في علم النفس بطريقة ملتوية ومضطربة، وثقافته التاريخية والسياسية، ومراجعه الأدبية الغربية، كلها تجعل من اعماله اكثر الأعمال ابتكاراً في هذه السنوات الاخيرة. وحين سحر هنري ميلر بما في بنيته الروائية من تعقيد، وما في اباحيته من مظاهر مثيرة كتب بصدده: «مع ان اويه ياباني تماماً بما في أعماله من تنويعات لانهائية تعبر عن الامل واليأس معاً فانه شديد القرب من دوستويفسكي.»

والواقع ان كتب كنزابورو أويه تتسم على العموم بالاغراق في السواد والقسوة، كما انها تتصف بخصوبة الخيال واشتعاله.

تتألف روايته (لعبة العصر) من ثلاثة عشر فصلاً طويلاً، وقد استلهم هذه الفصول من عناصر سيرته الذاتية، وبناها بطريقة معقدة حول عدة

اقطاب: بدءاً من حكاية اخوين هما ميتسو MITSU وتاكا TAKA اللذين يعودان بعد غياب الى قرية في الجبال تنحدر عائلتهما منها، وذلك في الجنوب الشرقي من اليابان -حيث ولد الكاتب نفسه-. ويعيد أويه بدقة بناء عالم انساني واجتماعي محدود (القرية بمعتقداتها وتطيراتها وآلهتها الجدد وسلطاتها الايديولوجية والمادية)، وجميع تاريخ اليابان منذ ١٨٦٠ (السنة الأولى لعهد مانن) من خلال الثورات الفلاحية، والتظاهرات الطلابية، ومشكلتي التسلح العسكري وعدم التسلح، والانفتاح على الخارج، والعلاقات بأمريكا. ويظهر السارد الذي يمتزج به الكاتب احياناً مثقفاً اخفق في حياته ومهنته، وهو مدرس جامعي، ومترجم، وتلميذ في علم الانثولوجيا أو السلالة. وتسبب ولادة ابنه غير الطبيعي انحلال حياته الزوجية: وهكذا تغدو امرأته مدمنة على تناول الكحول وتسجن نفسها في صمت عصابي. ويمثل احسن صديق للسارد قريناً لابنه المسخ الممزق، وينتحر باخراج غريب مضحك كان على الدوام يلازم احلامه «اذ شنق نفسه وقد اولج في شرجه خيارة وصبغ وجهه بالاحمر».

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

على ان البطل الحقيقي للرواية انما هو تاكا الذي ذهب، بعد ان اخفق في تجربته المسرحية بالولايات المتحدة، ليعيش الدور الذي اداه والد عمه في نهاية القرن الماضي بالقرية ذاتها: وفي يابان مع ذلك حديثة، وفي قرية حيث مدير المتجر الكبير يتصرف كامبراطور، تنبثق من الماضي من جديد قواعد السلطة والسلطة المضادة. وها نحن امام صور كاريكاتيرية للنزاعات الاجتماعية، وللمباراة بكرة القدم -الامريكية- ولنهب المتجر، بكل ما يجب ان تحويه هذه الصور من زخم وحيوية.

وتنهض عبقرية كنزابورو أويه على التوفيق بين المذهب الطبيعي والمذهب الحلمي، على السيرة الذاتية والخيال المبدع، على المستندات التاريخية والعرقية، على العالم الداخلي للاشخاص. ومن خلال نوع من «اعادة بناء الصور الشخصية العائلية» -وهو عنوان احد الفصول- تتبدى لنا

الحوادث مغلفة بالاستعارات، او تبرز امامنا لوحات جدارية عن المئة سنة الاخيرة للحياة الاجتماعية اليابانية: قرن لا حدود له من الثورات الفلاحية -التي حصلت فعلاً- ونواة «تمرد» في محيط مغلق.

ويتعمق هذا الاتجاه الأدبي الجديد، -حيث لا يُضحى بالخط السردي لصالح الخط الرمزي- في روايتي كنزابورو أويه اللاحقتين وهما: (قولوا لنا كيف ننجو من جنوننا، ١٩٦٩) و(يوم سيتكرم ويمسح دموعي بنفسه، ١٩٧١)، هنا يبدو البطل بلا اسم مع انه ليس من الصعب معرفته وهو الروائي الياباني الكبير يوكيوميشيما الذي مر ذكره آنفاً. وحين يتقدم الخصم ويقول: «انا السرطان، سرطان الكبد، انا هو» نتذكر تقمص ميشيما لـ«اليابان الضائعة». ويبرز في هذه الحقبة موضوع «الامبراطور المصفى» الذي يظهر على شكل «اقحوانة ذهبية تُشع في فجر من الارجوان» كما يبرز موضوع الهياج الشعبي في قمعه واخفاقه.

ويتابع كنزابورو أويه في السبعينات مسيرته ذاتها مع روايته (الطوفان يمتد حتى روحي، ١٩٧٣). هنا الشخص الاساسي الذي يعيش مع ابنه «يمثل» الشجر، الحيتان وينتسب الى «فريق من البحارة الاحرار» الذين ينادون بانهم يقودون سفينة نوح الجديدة في طوفان هذا العصر النووي. ولابد من الاشارة في هذا المجال الى ان كوبو ابيه قد استلهم بطريقة غريبة هذا الموضوع في روايته (سفينة ساكورا).

أما رواية أويه (اللعبة المعاصر، ١٩٧٩) فهي من اضخم ما كتبه. وهو يعرض فيها، بشكل ما، رؤية جديدة واسلوباً جديداً لروايته الشهيرة (لعبة العصر) بالاستناد إلى تعابير تتميز بالمزيد من الثقافة والعمق. ويقدم لنا المؤلف هذه الرواية على شكل حوار منفرد طويل ذي ست رسائل من تسويومي، وهو قرين اويه، الى شقيقته التوأم التي يعشقها سفاحاً. ويلجأ أويه الى طريقة السرد الرمزي، فيجري احداث روايته في «قرية» كونية،

ويخلق شخصيات استعارية هائلة لشخصية «المخرب أو الهدام» في مقابل شخصية «الباني أو الخلاق».

ويظل أويه وفياً لاقدم كوابيسه واحلامه، ولكنه يلجأ احياناً إلى السرد على شكل استعارات كما في روايته (طريدة تدجين، ١٩٥٨) التي مر ذكرها آنفاً. ونشير هنا إلى ان هذه الرواية قد صورها فيلماً المخرج الياباني ناغيس أوشيما تحت عنوان (حيوان للموت) وذلك عام ١٩٦١.

في عام ١٩٨١ جمع أويه في مجلدات ما كتبه من مقالات تغطي حقبة انتاجه الأدبي كله منذ شبابه حين كان الناطق بلسان اليسار «غير المنظم». ونجد في هذه المجلدات الموضوعات التي توسع بها روائياً كهيروشيما، وعلم اللسانيات، وثقافات الاقليات وسواها.

ونشر أويه عام ١٩٨٢ مجموعة من القصص عنوانها (النساء اللواتي ينصتن الى شجرة المطر): ويقصد بها انواعاً من المسودات تشير في قسم منها الى بعض نصوص الروائي الانكليزي مالكولم لوري LOWRY (١٩٠٩-١٩٥٧). وتدور جميع هذه النصوص حول وجه شجرة اسطورية هي شجرة استوائية تحتفظ اوراقها المجوفة بماء المطر وتستمر في التهطال او تقطير هذا الماء بعد توقف المطر. ويشكل مؤتمر عالمي، وملجأ لخفاف المعتوهين، وتظاهرة مناهضة للقنبلة الذرية، ومسبح، التنزيينات الحقيقية او الاستيهامية لهذه النصوص الغنية بالاستطرادات التي تدل على تحول جذري في ابحاث اويه.

نصل الى مجموعته القصصية (إستيقظوا ياشباب عصر جديد) التي ظهرت عام ١٩٨٣ والتي يتوافق عنوانها هذا مع احدابيات ويليام بليك. انها تتألف من سبع قصص كتبت كلها بضمير المتكلم وتعبر عن المشاعر الحميمة. ويشبه هذا الكتاب السيرة الذاتية شبهاً كبيراً، وهو قريب جداً من «يوميات كاتب»، ويستند بأكمله الى المراوحة المستمرة ما بين الابن المغولي لأويه وبين التفكير في اعمال ويليام بليك، ويتكرر رسم كل قصة: ويصف الكاتب

قراءة بليك بدقة فيورد استشهادات وتعليقات وبيتاً من الشعر حيثما يقتضي الأمر («كان الليل اسود، ولم يكن الأب هناك») أو كلمة كـ(«موت»، و«واد») وهي تعيد الكاتب الى ذكرى شخصية او سلسلة من الاحلام حول العلاقة التي تنهض ما بينه وبين ابنه. وتذكرنا المقاطع الشعرية التي تبرزها هذه الطريقة بأسلوب (لعبة العصر)، ولكن الاستطرادات الشخصية العديدة تستند إلى نوع آخر من المفردات والصور. ويبدو هذا التغاير المقصود من قبل الكاتب توجيهاً جديداً لا يخلو مع ذلك من التشوش والاضطراب.

وتتألف مجموعة القصص (كيف تصرع شجرة) الصادرة عام ١٩٦٤ هي أيضاً من نصوص قصيرة مبعثرة في مجلات مختلفة. ويتناول اويه في هذه القصص الثماني اساطير وخرافات الوادي والغابة والقرية المنعزلة، وينصب اهتمامه هنا بشكل خاص على مسألة الانوثة والجنس اللطيف على اعتبار ان شخصياته هي أساساً نسائية ومكلفة القيام «بدور الوساطة بين الطفولة والموت».

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

* * *

ومن نصوص المؤلف نذكر نصاً عنوانه (حق القطيعة مع اليابان) كتبه عام ١٩٦٥، وفيه يعتقد بانه كياباني مسؤول عن اليابان وسياستها واقتصادها، ويرد على ما توجهه الدول وخاصة فرنسا من انتقادات الى بلاده.

في حوار صريح أجري مع أويه عام ١٩٨٧ ونشرته مجلة (الماغازين ليترير) الفرنسية، يرى هذا الكاتب الكبير ان الخارج لا يقدر في الحقيقة الثقافة اليابانية، وان هذه الثقافة كما يدركها هو لاتبدو له مفهومة في اوروبا. وهي على الاصح أفضل ما تكون تفهماً في الولايات المتحدة. ذلك ان الامريكيين يعتبرون اليابانيين بالاحرى اعداء لهم. انها الحرب

الاقتصادية. وثمة أيضاً المشكلة العرقية والتمييز العنصري. ولكن على الرغم من كل شيء فهو يعتقد ان الامريكيين يفهمون اليابانيين جيداً.

أما فيما يتعلق بعلاقة الأدب بالثقافة فيرى أويه ان الأدب لديه هو بالضرورة معارضة للثقافة. وعلى هذا فان ما يثير الفضول لدى بعض المثقفين هو هذا التناقض الذي يريد ان تصبح هذه المعارضة تعبيراً عن الثقافة لدى الاجيال اللاحقة. يكفي ان نرى كيف انتهى سيلين الى ان يصبح ملكاً للتراث الثقافي الفرنسي. ولدى ميشيما لا توجد أية ذرة من المعارضة، كما انها معدومة عند كاواباتا KAWABATA[٦] وعند ياسوشي اينويه YASU-CHI INOUÉ[٧]، ويتابع اويه في الحوار الذي أُجري معه: «على الأدب ان يمارس القطيعة مع الثقافة المعاصرة. وفي الوقت ذاته، فان للكاتب مصيراً فاجعاً من شأنه انه لا يمكن بتره عن بلاده. اعتقد انني اعي هذه المشكلة. لا افكر لثانية واحدة أن اكون التعبير عن الثقافة اليابانية. فمن العار ان يسمي الياباني نفسه بأنه «ياباني صوني» أو «ياباني هوندا» أو «ياباني كاواباتا». وفي رأيي ان الأدب وحده يستطيع ان يعبر عن تأكيد ذاتي نقدي للثقافة اليابانية. وهذا ما ابحث عنه في عملي ككاتب».

وحول سؤال وجه الى أويه بخصوص هيروشيما والدراسة والمختارات باللغة الانكليزية التي اوقفها عليها، وعدم صنعه من هيروشيما أو ناغازاكي حتى الآن موضوعاً لرواية، اجاب الكاتب الكبير: «اذا كنت لم انقطع عن الكتابة حول هيروشيما منذ خمسة وعشرين عاماً، فذلك لاني اقدر من جهة ان من المهم بالنسبة الى اليابانيين ان يتحملوا مسؤولية هيروشيما كمشكلة ثقافية وفلسفية وسياسية. ولأني اردت من جهة ثانية ان يفكروا في هيروشيما لا في اعداد الضحايا بل في أعداد المسؤولين. ولهذا السبب اشتركت في حركة اطفال الضحايا المصابين بالاشعاع الذري. واني لأحرص على ان اضع مذبحة نانكين وقصف هيروشيما على الصعيد ذاته، ولو ان عاملاً يابانياً اكتشف القنبلة الذرية لألقتها اليابان على نيويورك أو

باريس ولما ترددت في تدمير العالم بأسره، فموقفي الاساسي هو في انتقاد اليابان التي كان بامكانها ان تحصل على القنبلة الذرية. حين قدم الروائي الفرنسي ألن- روب غرييه الى اليابان قال ان غزو المتاجر الكبرى في فرنسا هو بأهمية القنبلة الذرية. ولم يخطئ بمقدار ما غيرت المتاجر الكبرى حياة الفرنسيين بعمق. ولكن قصف هيروشيما لا يقل أهمية عن ذلك. واعتقد ان للمثقفين الفرنسيين موقفاً هو أقل المواقف تساهلاً من هذه المسألة. ولا يستطيع المثقفون الاميركيون ان ينجوا من الشعور بالذنب كمسؤولين عن القنبلة. ان الفرنسيين لا يضعون أنفسهم في موضع «صنُاع» للأسلحة الذرية، ولا في موضع الضحايا. انهم يعتبرون انفسهم بالاحرى ضحايا النازية مما يدفعهم الى ان يقولوا لنا: «على الرغم من تدمير الحضارة الاوروبية، هل ما زلتم تعتقدون ان هيروشيما تظل هامة؟». هذا هو السؤال الذي طرحه علي اختصاراً ألن- روب غرييه. وانا أرى انه على خطأ وذلك من أجل سبب بسيط هو اننا، نحن اليابانيين، نضع النازية والعسكرية اليابانية على صعيد واحد. نحن نازيون. وكنازيين قتلونا في هيروشيما وناكازاكي. من الوجهة الفلسفية اقول ان اليابانيين قُتلوا في هيروشيما وناكازاكي، بينما كان بمقدورهم هم ان يكونوا اول من يستعمل القنبلة الذرية. على هذا الصعيد انوي ان اقود نقدي في المستقبل. ومن هنا بالذات اعارض بصورة مطلقة المراكز النووية التي يزداد عددها في فرنسا. لا أريد لبلد بهذا الغنى الثقافي ان يندفع في هذه المغامرة. واعتقد ان من المستحيل تبسيط ما يسمى هيروشيما. اريد ان افكر في هذا الموضوع برده الى مكانه مع كل ما يحويه مضمونه من تعقيد. وقبل ان اموت، لربما بعد عشر سنوات، احب ان أؤلف كتاباً كبيراً، شيئاً ما كالمذكرات، تكون هيروشيما هي المركز فيه.»

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

علوم

** *(بانوراما الفكر الاجتماعي المناهض للفردية لدى سبينوزا وماركس وسميث وهيغل وكونت) بقلم بيير ماشريه P.MACHEREY الاستاذ المحاضر بجامعة باريس I. من مؤلفاته (من أجل نظرية للانتاج الأدبي) و(هيغل أوسبينوزا).*

صنعت العقلانية الاتباعية، التي تتصف تطلعاتها بأنها أساساً تحليلية، من الفرد الغرض النوعي لتفكيرها. يدل على ذلك هذان المفهومان المتناقضان ظاهرياً، ومع ذلك يرفد احدهما الآخر في هذه النقطة المحددة: مفهوم الكوناتوس CONATUS لدى هوبس الذي يعيد كل وجود إلى حدود العضوية الحسدية، ومفهوم الكوجيتو COGITO لدى ديكارت الذي ينزله على العكس في حدود الوضعية العقلية. ومما لا شك فيه ان سبينوزا في القرن السابع عشر كان الوحيد الذي خرق هذا السياق بنظريته عن «تقليد المؤثرات الأولية» التي بوساطتها يستتبع مباشرة، في الوعي الفردي، وجود نظرية الآخر في تشغيلها إياها[٨]: وهكذا يظهر انه ما من شكل من اشكال الفردية يمكنه ان يُحدد بذاته، كما لو انه يشكل وحدة غير قابلة للتفتيت، وكما لو انه كان يسبق في وجوده طرائق اتصاله بجميع الصور الاخرى للوجود، وذلك في اطار ينحو نحو الواقع بأكمله حيث يجد المجتمع ذاته وقد نُظر اليه بشكل طبيعي.

انفتحت من وجهة النظر هذه ثغرة كبيرة حين نشر آدم سميث، وهو استاذ الفلسفة الاخلاقية بجامعة غلاسكو، كتابه (نظرية العواطف الاخلاقية) أو («دراسة تحليلية عن مبادئ الاحكام التي يصدرها البشر قبل كل شيء حول اعمال الآخرين، ومن ثم حول اعمالهم الخاصة»)، ومنها يطور نظرية الطابع الاجتماعي المؤسسة على مبدأ «التعاطف»[٩]. وكما يشير العنوان الكامل لهذا المؤلف، فان الفرد، بحسب هذه النظرية، لا يعرف

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

نفسه بنفسه الا بوساطة حكم يصدره على الآخرين، والا بوساطة حكم يصدره الآخرون بالمقابل عليه، تبعاً لدلائل ما يؤلف «معنى اجتماعياً حقيقاً» (وذلك كما يتحدثون أيضاً عن المعنى الجمالي أو المعنى الاخلاقي، وهما صيغتان تنحدران من فيلسوف سكوتلندي آخر هو هوتشيسون HUTCHI-SON). وفي منظور هذا التفكير استطاع آدم سميث ان يطلع بنظرية تقسيم العمل والمبادلات، وهي النظرية التي كانت في منشأ العمل الجديد للاقتصاد السياسي.

ونعرف الفائدة التي جناها هيغل من فرضيات آدم سميث. وتتوضح دراسته عن الحقوق الاجتماعية التي نظمها حول لغز المفهوم لما يمكن تسميته بـ«الكياسة المدنية» في مقابل عقائد الفردية التعاقدية التي يمثلها بامتياز في نظره جان- جاك روسو. فهي تأخذ على عاتقها اعطاءنا مفهوماً جديداً للجماعي وقد عُقل كنتاج فكري، أي كتأثير لارادة يفيض مبدؤها التعريفي عن اطار الوعي الفردي. ومع ذلك فيمكننا ان نتساءل اذا كان هيغل، من خلال هذا المفهوم، قد فعل شيئاً آخر سوى تحويل أو نقل صور المسؤولية الفردية، حين نسبها لموضوع جماعي وسيط ما بين الفردية الخاصة للوعي وكونية الفكر، والوجود التاريخي لشعب يعتبر هو نفسه كفرد واحد، ويتحمل تمثيل كلية الفكر الكوني بشكل موضوعي في اللحظة التي يسند فيها اليه.

ويمكن ان تصاغ المشكلة المشتركة التي نجدها عبر ما أُشير اليه من مراجع كما يلي: كيف السبيل الى فهم «الاجتماعي» بصفته اجتماعياً من غير ان نحوله الى اوضاعه المسبقة التي حُددت له على مستوى عناصره التأسيسية؟ وبعبارة أخرى، كيف نقلب العلاقة ما بين الفردي والاجتماعي؟ من الواضح ان هذه المشكلة لا يمكن ان نطرحها، حتى قبل ان نجد لها حلاً، إلا في سياق طريقة جديدة للتفكير، أو منطق «تركيبي» يتيح تمرير اعتبار الكل قبل اعتبار الاطراف، والمعقد قبل البسيط، أي بدقة ما بادر هيغل الى

التفكير فيه قبل مفهوم «الجدلي». وهذا يشكل في أعماق الواقع الدين الذي سيقر ماركس بأنه مدين به أخيراً لهيغل حين يأخذ منه هذا المنطق الجدلي و«يقلبه» وجرده من «غلافه الصوفي»، وبمعنى آخر يعطيه صفات سيرورة طبيعية، او كما يقول هو نفسه «مادية». ولكن ألا يعني هذا ان الانتقاء بين الخيار الروحي والخيار المادي، فيما يتعلق بنظرية الاجتماعي، يخضع لخيار آخر هو الذي يعارض تماماً الخلفية التحليلية بالخلفية التركيبية؟

لكي نحاول ان نجيب عن هذا السؤال، يجب ان نلجأ الى مراجع جديدة متسلسلة تقودنا من سبينوزا الى ماركس عن طريق سميث وهيغل كما مر معنا. والواقع ان المهم فيما يتعلق بالنقطة التي تشغلنا يجري في السنوات الاخيرة من القرن الثامن عشر، وفيما له علاقة بأحداث الثورة الفرنسية، على مقدار ما هيأت هذه الأحداث دفعاً للتفكير النظري وحددت له في الوقت ذاته اهدافاً جديدة. ولضيق المجال لن نشير هنا الا الى بعض الاسهامات الفرنسية في تكوين المفهوم الاجتماعي، واضعين جانباً ما قدمه المفكرون الالمان، وبخاصة كانط وفيخته، من مشاركات بهذا الصدد.

* * *

ادرك عقائديو حقوق الانسان بشكل تقليدي انهم المؤسسون لفكرة الفرد وأنهم المدافعون عنه باعتباره المركز الطبيعي للحقوق التي يمتلكها كما يمتلك الخصائص الفيزيائية (الناس متساوون بعضهم ببعض كما هي الحلقات مدورة على النمط ذاته)، وذلك بطريقة يكون فيها حق المجتمع ناجماً عن تنظيم العلاقات بين الافراد، الأمر الذي يؤمّن تماثل التوازن في مبادلاتهم. وندرك ان السيرورة الثورية عبر تناقضاتها قد ولدت أخيراً من «الليبرالية» على اعتبار ان هذه الاخيرة تمثل الفلسفة العميقة للمجتمع «الديمقراطي». ويتيح المفهوم-العقلاني للحق «في فجواته» فهم المجتمع كخلق اصطناعي، ينجم عن حساب عقلاني للافراد في منظور لا يكون كثير البعد عن المنظور

الذي تبناه هوبس قبل أكثر من قرنين في سياق الثورة الانكليزية المبكرة. وفي هذه الشروط ليس من المدهش ان يبدأ نقد هذا المفهوم بالظهور لدى المتمسكين بمناهضة الثورة.

في عام ١٧٩٦ قرأ لوي دو بونالد BONALD (١٧٥٤- ١٨٤٠)، وهو ارستقراطي فرنسي هاجر الى المانيا إبان صدور الدستور المدني للاكليروس، - قرأ كتاباً عنوانه (رسم لوحة المراقي في الفكر البشري) الذي ألفه الموسوعي الفرنسي الكبير كوندورسيه CONDORCET (١٧٤٣-١٧٩٤) ونشر بعد وفاته بمبادرة من الجمعية التأسيسية الثورية، في الوقت الذي انهى هو فيه -أي بونالد- تأليف كتاب نظري هام عنوانه (نظرية السلطة السياسية والدينية بالمجتمع المدني في ضوء المحاكمة والتاريخ). وبعد ان اكتشف في نص كوندورسيه صيغة «الفن الاجتماعي» اضاف الى القسم الثاني من كتابه ملحقاً، وقفه بخاصة على نقد هذه الصيغة، وفيه نعثر خصوصاً على ما يلي: «مهما اجتهد الانسان في جعل المجتمع كاملاً، لا يمكنه الا ان يمنع هذا المجتمع من الاكتمال، أو بتعبير آخر أفضل لا يمكنه إلا ان يمنع تطور العلاقات الضرورية التي يشكل مجموعها الدستور...».

ويمكننا أن نرى في هذا المقطع تصوراً مسبقاً لمفهوم **العلاقة الاجتماعية الذي سيكون المشاركة الكبرى للقرن التاسع عشر في مضمار النظرية السياسية**.

ويرى بونالد ان النظام الاجتماعي ينجو من تناوب كل من الطبيعي والاصطناعي بمقدار ما يتعلق بمبدأ فوطبيعي **هو ارادة الله التي تشكل هي أيضاً مصدر كل سلطة**: واذ يبعد بونالد التفسير الملازم للحق الذي يعلقه على العكس بأساس تصاعدي، فانه يعثر على فكرة المجتمع بحد ذاته، هذا المجتمع غير القابل للتحويل الى علاقات ما بين الافراد، وتكون قوانينه اذن فوق المبادرات الخاصة.

وهيأ مفهوم دونالد من الناحية السياسية «نظام الاصطلاح» الذي اسهم هو فيه شخصياً فيما بعد، فتسلم مديرية المراقبة في السنوات العشر

الاخيرة من حكم الملك شارل العاشر. على ان تورطاته من الناحية العملية هي أكثر تعقيداً والتباساً: فقد ظل يعارض على التوالي جميع المفكرين والروحانيين، على اعتبار انهم يملكون في نظره الخطأ المشترك حين يمزجون الانسان بالفرد او يخلطون بينهما، وذلك لانهم ميزوا وجهة النظر في علم النفس على وجهة النظر فيما لم يكن بعد قد سُمّي «علم الاجتماع». وهكذا فان هذا النقد هو ذاته الذي سيتناوله ماركس عملياً بالصيغ ذاتها عام ١٨٤٥ في اطروحته السادسة عن فويرباخ: «. . . ان الجوهر الانساني ليس تجريداً للفرد المتميز. ففي واقعه العقلي هو مجموع العلاقات الاجتماعية . . .». وان مبدأ «العلاقة الاجتماعية» بتدخله منذ السطر الأول في دستور «المادية التاريخية» ليعبر هنا أيضاً عن فكرة وجود شبكة من الصلات سبق أن وجدت في وضع الأفراد ووعيهم وحددتهما.

ما الذي يميز تحليل كارل ماركس من تحليل لوي دوبونالد؟ انه الواقع في ان هذا التحديد بوساطة الاجتماعي لم يعد يرد في ضمانة فوطبيعية، او مضادة للتاريخ، بل يتوافق مع انتشار السيرورة والتاريخ الملموس للتشكيلات الاجتماعية التي لا ينفصل عنها: عند ذاك لا تعود توجد سلطة بذاتها، بل صلات بين السلطة، هي ذاتها حاضنة لعلاقات القوى التي تحكم تحولاتها. وانتقد بونالد علم النفس باسم علم اللاهوت: وحين اعاد ماركس أنزال التاريخ الانساني من السماء الى الأرض، اعاد فتح طرق المفهوم الملازم للاجتماعي.

ومع ذلك، وباعادة ادخال مبدأ التفسير الغائي TÉLÉOLO-SIQUE[١٠] في هذا التاريخ المشترك، وذلك بعد هيغل، وباخضاع هذا التفسير لقانون التطور غير القابل للانعكاس في خط العقائد المتعلقة بالعناية والتكامل، لم تعبر المادية التاريخية سوى قسم من طريقها: ذلك انه اذا كان التاريخ، بحسب صيغة ألتوسر، هو دعوى بلا موضوع، فذلك لانه لا يشكل تاريخاً للانسان، ولا تاريخاً للشعوب، ولا تاريخاً للمجتمع، بمعنى

يحيل هذا المجتمع إلى كيان مجرد. ومن وجهة نظر النقد المادي المنطقي، لا يشكل مشروع تفسير الفرد بوساطة المجتمع الا صورة في المرآة عن تفسير المجتمع بوساطة الفرد. وتكون المشكلة الحقيقية عندئذ في فهم كيف يكون الفرد هو نفسه، وبنفسه، ومكوناً بشكل جماعي، بطريقة لا تدخله في كلية اجتماعية كعنصر من مجموع يحدد فيه مكانه سلفاً، بل يحل في منظمته باعتباره روحاً وجسداً يتنازعان علامة ما هو اجتماعي لديه: ولذلك يجب ان نعود الى سبينوزا في طريقنا إلى فرويد.

لم يكن ماركس يعرف طبعاً نظريات بونالد، الا انه صنع مفهومه الخاص لـ«العلامات الاجتماعية» بمتابعة الطريق التي كان قد سلكها قبله هيغل، وكذلك بمزج هذا المفهوم بالمشاركات التي أتته من السان- سيمونيين الذين اكتشفهم بباريس عام ١٨٤٤ ولكن كان هناك قبله واحد ممن يدينون لسان- سيمون بقسم عظيم من تكوينهم الثقافي، وكان قد قرأ بونالد، وحاول ان يصالح افكاره مع افكار كوندورسيه، واعني به اوغست كونت في وراثته عن سان- سيمون للمشكلة التي ستظل هاجسه حتى نهاية حياته وهي كيف السبيل الى انهاء الثورة؟ بمعنى اذا كانت الصلة الاجتماعية قد انحلت الى أوضاع تستحيل معها العودة الى النظام السابق، فكيف يعاد تنظيم المجتمع على أسس جديدة؟ ونعرف الجواب من «الكتيب الأساسي» الذي أصدره كونت عام ١٨٢٢ وعنوانه (مخطط الأعمال العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع): فالعلم هو الذي يضمن الانشاء مع عهد ايجابي يتكون من مجتمع بلا أزمات. وبهذه الشروط اقام كونت جميعة العلم والسياسة باعطاء العلم قيمة «قوة اجتماعية» يستمدها من انتظام القوانين الاجرائية وتلاحمها. وبتشييد الحاضرة العلمية كنموذج للمجتمع بأكمله، وبوضع السياسة في مدرسة المعرفة الايجابية التزم كونت، لربما من دون علم منه في البدء، بالتوجه نحو صوفية انسانية كان يجب أخيراً ان تتم صياغتها،

ولكن سان- سيمون كان قد سبق له ان فكر فيها على شكل خطاب يتضمن ديناً جديداً.

استعار كونت من المدرسة «الرجعية»، ونعني بها مدرسة جوزيف دو مستر MAISTRE ولوي دوبونالد، عقيدة النظام، كما استعار من مدرسة «الثوريين» أي من كوندورسيه وسان- سيمون عقيدة التقدم. ويقدم ابتكاره في الواقع على اكتشافه في مثل أعلى، أو كما يقول هو نفسه في «فكر علمي»، النقطة التي يمكن ان تتحد فيها هاتان العقيدتان. في هذا السياق كان هذا المجدد الكبير في ميدان المصطلحات بلا شك أول من كون [في الغرب] تعبير «العلاقات الاجتماعي»، ونجد هذا التعبيز في مقالة له عام ١٨٢٥ عنوانها (نظرات فلسفية في العلوم والعلماء). - ونحن نعرف كم العلم مدين لكونت بسبب اختراعه [في الغرب أيضاً] كلمات جديدة كـ«علم الاجتماع» و«الغيرية» وسواها، وقد اعتبرها معاصروه في البدء كلمات مخالفة للعرف[١١]-. هذه الصيغة، التي يشير بوساطتها الى تلاحم الصلة الاجتماعية، لا تنفصل في فكره عن المنظور العضواني -ORGANICISTE[١٢]: فهي تميل في تعبيرها عن الواقع الكوني للانسانية وقد تم ادراكها في مجموع تاريخها، وفُسرت كفرد واحد «يمشي»- بالمعنى الحقيقي للتحرك الحيواني الذي كان كونت قد استعار نظريته من الطبيب الحيوي بارتيث BARTHEZ- «يمشي» نحو هدفه الأخير، بفضل غريزة كان قد حل مبدؤها في بنيته العضوية.

ويمكن اعتبار كونت صورة قريبة من بونالد في تحركه وعودته الى حالة الطبيعة. وهذا يفسر ان التمثل المعلمن لانسانية ليست مدينة بوجودها رلا إلى ذاتها - شريطة ان تتوصل إلى اقناع اعضائها بان يتنكروا لخصوصيتهم الانانية في تطلعاتهم الفردية، وان يبنوا القيم الجمعية للعلم- أقول هذا التمثل المعلمن سينصب أخيراً في تضامنية مزدوجة كان أبوا الجمهورية الفرنسية الثالثة ومؤسساها، وهما غامبيتا GAMBETTA وجول فيري

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

FERRY، قد استوحياها. على ان شارك موراس قد اعطاها أيضاً فكرة المجتمع ضمن «شعارات قومية» انطلاقاً من مبدأ عقلاني للسلطة. هنا نشهد ظهور مأزق هو تمثيل مجتمع بلا ازمات، وقد تكشف لذاته في تلاحمه المركب مع العشية الكبرى للتاريخ، وذلك بامتصاص الفردي تماماً من قبل الاجتماعي، وينتج هذا التمثيل على مستوى آخر ميثولوجيات المطلق التي تجسدت بادئ ذي بدء في الفرد. ومع ذلك فان منظوريته أو نسبويته كان يمكن ان تجنب كونت هذا الانحراف الاستبدادي المختص بجميع ايديولوجيات نهاية التاريخ.

وهنا، ولكي تنعكس العلاقة الاجتماعية على طبيعتها السيرورية في منظور لم يعد عضوانياً بل نقدياً، تجب العودة الى ماركس وإلى مشروعه في الجدلية المادية للتاريخ وذلك بتجريده من البعد الغائي الذي يؤثر بخاصة في محموله السببي. عندئذ قد نستطيع ان نتحرر من مأزق الفردي والاجتماعي، وبالتالي ان نعقل معاً الفرد في المجتمع والمجتمع في الفرد، في اطار سيرورات تشرك علاقات السلطة مع علاقات القوة من غير ان يمحو أيُّ منظورِ قرارٍ نهائياً واقع هذه النزاعات الذي لا يمكن تخطيه.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فنون

ﷺ الموسيقار الروسي نيكولاي أندريفتش رمسكي- كورساكوف RIMSKY- KORSAKOV بمناسبة مرور مئة وخمسين عاماً على ولادته (١٨٤٤ - ١٩٩٤).

ولد رمسكي- كورساكوف عام ١٨٤٤ في منطقة البحيرات وتوفي عام ١٩٠٨ في سان- بترسبورغ، وكان والده قد احيل الى التقاعد من منصبه كحاكم لمنطقة ڤولينيا وله من العمر احدى وستون سنة حين رزق بنيكولاي. وحين بلغ الابن الثانية عشرة ادخله والده إلى (المدرسة البحرية) بسان- بترسبورغ حيث كان اخوه، وهو يكبره بكثير، قد انهى دراساته.

ولم يكن لموسيقارنا نيكولاي أي ميل لمهنة البحار، على ان ما اغراه باختيارها هو وجود دار للاوبرا في هذه المدينة. وهكذا تحمس للموسيقار الروسي الكبير ميخائيل غلينكا GLINKA (١٨٠٤ - ١٨٥٧)، وذهب عدة مرات لمشاهدة اعماله الاوبرالية: (روسالكا) و(الحياة من أجل القيصر) و(رسلان وليودميلا)، كما واظب باستمرار على حضور الحفلات السنفونية. وكان قد بدأ منذ تلك الحقبة يمارس التأليف الموسيقي فكتب (ليلية) و(مسيرة جنائزية).

ثمة تاريخ لا ينسى في حياته هو التاريخ الذي التقى فيه بالموسيقار الروسي بالاكيريف BALAKIREV (١٨٣٧ - ١٩١٠) وكان عمره آنذاك لا يزيد عن اربعة وعشرين أو خمسة وعشرين عاماً. وكان هذا اللقاء في بيت بالاكيريف. وارتبط بصداقات مدى الحياة مع كبار الموسيقيين الروس وهم موسورسكي، وسيزار كوي، وبورودين وسواهم. وشجعه بالاكيريف على العمل في سنفونيته رقم ١، ولكن كورساكوف لم يستطع ان ينصرف بكليته إلى فنه.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بعد ان توفي والده عام ١٨٦٤، اصبح اخوه، الذي كان وصياً عليه، مديراً للمدرسة البحرية، فأصر عليه لانهاء دروسه والسفر في البحر كرفقائه البحارة لمدة ثلاث سنوات. ووجد الفتى نيكولاي صعوبة كبرى في مغادرة الوسط الموسيقي الذي كان عزيزاً جداً على قلبه. وانصرف في البحر الى الكثير من المطالعة. وحين عاد اصبح موظفاً في وزارة البحرية وانضم من جديد الى بالاكيريف وفريقه.

وقاد بالاكيريف عزف سنفونية كورساكوف عام ١٨٦٥. وشجعه موسورسكي على تأليف قصيدة سنفونية عنوانها (سادكو SADKO)، وهي مستوحاة من الالحان الشعبية الروسية. وعمل في أوبراه الأولى وعنوانها (ايفان الرهيب). ومنذ ذلك الحين بدأ يفكر في كتابة قصيدة سنفونية، على الحان عربية، عنوانها (عنتر).

في عام ١٨٧١ عين استاذاً للتأليف والتوزيع الموسيقيين في معهد سان- بترسبورغ . ومع انه كان قد كتب بعض الأعمال القيمة الا انه كان يجهل كل شيء عن التقنية الموسيقية . ووجب عليه ان يتعلم ليتمكن من تعليم الآخرين : وهكذا انصرف بجد واهتمام إلى دراسة التناغم والطباق . وكان بالاكيريف يحتقر على العكس من تشايكوفسكي هذا النوع من التعلم الشخصي الذي كان ينقص أيضاً كلاً من موسورسكي وبورودين .

توصل رمسكي- كورساكوف بجده ونشاطه إلى تصحيح التوزيع الاوركسترالي لاعمال أصدقائه كأوبرات (بوريس غودونوف) و(ليلة على الجبل الأجرد) و(الكوفانتشينا) لموسورسكي و(الأمير ايغور) لبورودين ، كما توصل إلى مراجعة اعماله الخاصة ، حتى لقد ذهب به الأمر الى نشر (دراسة عن التناغم) . وبقي استاذاً في المعهد الموسيقي حتى عام ١٩٠٥ ، وهو العام الذي استقال فيه من منصبه لاسباب لم يكن السبب السياسي بعيداً عنها .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لم يتوقف رمسكي- كورساكوف خلال تلك الحقبة كلها عن العطاء ، وتعتبر اعماله اجمالاً على درجة كبيرة من الأهمية . ولنذكر منها : (زهرة الثلج ، ١٨٨٢) ، (نزوة اسبانية ، ١٨٨٧) ، (عيد الفصح الروسي الكبير ، ١٨٨٨) ، (خطيبة القيصر ، ١٩٠٠) ، (اسطورة الحاضرة اللامرئية ، ١٩٠٧) ، (الديك الذهبي ، ١٩١٠) ، شهرزاد ، ١٩١١) .

واصبح رمسكي- كورساكوف زعيم مدرسة بعد بالاكيريف ، وهي مدرسة متألقة ذات اشعاع عالمي . وكثيراً ما استهلم التراث الشعبي الروسي بكل ما فيه من غنى وجمال . يقول تلميذه غلازونوف انه اكتشف وحقق لا تناغم الغناء الروسي فحسب بل طباقه أيضاً ، وهو أمر كان يحلم به الموسيقار الروسي الكبير غلينكا .

قال عنه تشايكوفسكي : «كان عصامياً كجميع اعضاء جماعة الخمسة ، ولكن تغييراً حدث لديه أخيراً . . . وهو ذو طبيعة تتسم بالجدية

والاستقامة والاخلاص في العمل. ولقد وقع وهو فتى في شباك هذه الجماعة التي سرعان ما اقنعته بأنه عبقري ولا يحتاج إلى الدراسة لان المدرسة تقتل الالهام الخ . . . وبدأ يصدق كلام تلك الجماعة . . . ولكنه كان بين اعضائها الوحيد الذي ادرك ان الأفكار التي بثتها خاطئة من اساسها وان احتقارها للمدرسة والموسيقا الاتباعيتين، وكرهها للسلطات والقدوات لا يخفيان سوى جهلها . . . ».

وفيما يلي تحليل موجز لثلاثة من أشهر اعماله:

١ – شهرزاد: وهي مجموعة قطع سنفونية راقصة أو هي قصيدة سنفونية طويلة مستوحات من حكايات (الف ليلة وليلة). وينبه المؤلف الجمهور في سيرته الذاتية الى عدم البحث في هذه المجموعة من القطع الراقصة عن «برنامج» حقيقي أو عن «لوازم LEITMOTIVS» ثابتة، بل يدعوه إلى اعتبار هذه المجموعة كعمل متحرر لمادة الموضوعية التي اوحت بها اليه شتى المراحل المروعة للاسطورة. ولقد اراد بعضهم مع ذلك ان يتعرف فيها الى مختلف المراحل في حكاية ما إما لتسويغ ما نراه فيها من خصوبة في الموسيقا الوصفية بشكل خاص واما لاتاحة الفرصة لهاوي الموسيقا ان يجد في هذه الموسيقا نفسه وما يخالجه من عواطف. وهكذا يسوق المؤلف تفكير المستمع إلى حكاية (السندباد البحري): ١) **البحر ومركب السندباد، ٢) قصة الأمير الشاب كالندر وعروسه الصبية الحسناء، ٣) مظاهر العيد في بغداد، ٤) مراحل البحر والغرق.** ومع ذلك فيجب ان نلاحظ ان هناك موضوعاً واحداً يسيطر على جميع اقسام هذه القصيدة الطويلة، وهو الموضوع ذاته الذي يتفجر في بداية العمل. وبالاضافة الى جمال هذه القصيدة العظيم وتنوع الوانها الصادحة وتألق وشاحها الآلي المدهش فانه يُنظر اليها كعمل ضروري لا يمكن الاستغناء عنه لفهم تطور الموسيقا السنفونية في القرن العشرين. وقد ألف الراقص الروسي العالمي ميكائيل فوكين FOKINE (١٨٨٠ – ١٩٤٢) لموسيقا هذه القصيدة

باليه لم تلاق حين عُرضت على مسرح سكالاميلانو الشهير عام ١٩١١ النجاح الذي تستحقه من الجمهور، ولكنها حظيت باطراء كبير من قبل النقاد.

ونلفت القارئ إلى ان من أفضل الفرق التي عزفت هذه القصيدة فرقة برلين الفيلهارمونية الشهيرة بقيادة المايسترو الكبير هربرت فون كارايان (١٩٠٨ - ١٩٨٩).

٢ - عنتر ANTAR : قصيدة سنفونية مبنية على موضوعات عربية :

١ - الاستهلال : يلجأ عنتر، للهروب من البشر الذين بخسوه قدره، إلى أطلال تدمر... تقفز غزالة جميلة بين الاحجار والآثار المتراكمة فراراً من عقاب يتبعها. يصوب عنتر سهمه إلى الطائر فيسقطه صريعاً... تهرب الغزالة... ينام عنتر. يحلم بقصر فخم هو قصر غول نازار -GUL NAZAR، الغزالة- الجنية التي انقذها والتي تحدثه، اعترافاً بجميله، بالحصول على ثلاث من أروع فرحات الحياة تعوضه مما لقيه من جحود البشر. يستيقظ عنتر، وتعود الغزالة وتتجسد امامه امرأة جميلة، وتبدأ الفرحات تتحقق على التوالي:

٢ - فرحة الانتقام : لازمة ايقاعية غنية باللون والحركة.

٣ - فرحة السلطة : أليقرو أي حركة شديدة السرعة ذات موضوعين اساسيين وطابعين متناقضين.

٤ - فرحة الحب : بعد ان ينتقم عنتر ويصبح ذا سلطان يعود إلى تدمر ويجد فيها لذائذ الحب. ولكنه كان قد وعد حبيبته الجنية بان تسلبه الحياة ما إن تراه شارداً عن حبه لها. وذات يوم تقرأ غول نازار على وجه عنتر ملامح قلق. تتمسك بكلمتها وتنفث في دمه سماً يحرقه. يموت عنتر بين ذراعيها.

عبر رمسكي- كورساكوف باغنية عربية عن معاني الحب، وينشدها البوق الانكليزي.

هذه الاسطورة هي غير ما نعرفه من اخبار الفارس العظيم والشاعر الكبير عنترة بن شداد العبسي في سيرته المتداولة وفي مسرحيتي أمير الشعراء أحمد شوقي المعروفة وشكري غانم بالفرنسية، وخصوصاً فيما يتعلق بالمكان والاحداث. وعلى أية حال، فانها لا تخلو من الطرافة والجمال.

٣- نزوة اسبانية CAPPRICIO ESPAGNOLA :

١- ألبورادا ALBORADA: لحن يعني بالاسبانية (الفجر). موضوع شعبي مميز يُعزف على الآلات الوترية، ويُعاد عزفه على الكلارينيت.

٢- تنويعات: موضوع يعزف على الابواق ثم على الكمانات الجهيرة.

٣- ألبورادا: انها المقطوعة الأولى اعلاه ولكن بنبرة منخفضة. ومجموعات الآلات التي تعزف موضوعها هي غير المجموعات الأولى.

٤- مشهد وغناء غجريان: قرع طبول متسارع، ابواق عادية وأبواق كبيرة. يستطيل قرع الطبول المتسارع بعذوبة وهدوء تحت الغناء الغجري لكمان وحيد.

٥- فاندانغو أشتورياس FANDANGO ASTURIE :

رقصة مقاطعة اشتورياس بشمال اسبانيا. ايقاع ذو ثلاثة ازمنة وجاذبية طاغية. حيوية وعنف يتناميان. وتختتم نهاية هذه القصيدة السنفونية بنغمة الألبورادا مع تحرك جنوني.

يعتبر هذا العمل عيداً من اعياد الشمس احتفل به شخص مبهور آت من الشمال، فكل شيء فيه يتألق. ويبرز عنف الفرقة وتراخيها، وملونها الصادح المرنان بشكل يدعو الى الاعجاب في اطار هذه اللوحة التي رُسمت بعناصر ارض اسبانيا العارية وصخورها الجرداء والقسوة في وجوه شعبها المحب للرقص.

* * *

هوامش

(١) يوكيو ميشيما: روائي ياباني (١٩٢٥- ١٩٧٠). اشتهر بمهارته في حبك اعماله وفي تحريك اشخاصها. كما عني بتصوير الطبقة الارستقراطية والحياة السياسية في المجتمع الياباني. من أهم مؤلفاته: اعتراف قناع، الجناح الذهبي، بعد المأدبة، بحر الخصوبة، وسواها.

(٢) سيلين (لوي- فردينان): كاتب فرنسي (١٨٩٤- ١٩٦١). استعمل السخرية واللهجة العامية في مؤلفاته. من أشهر هذه المؤلفات: (رحلة في اقاصي الليل)، ويتحدث فيها عن تجربته كجندي في الحرب العالمية الأولى، وعن انحدار القيم في عالم متهلس (بتشديد اللام وكسرها) تتفكك فيه الدمى البشرية شيئاً فشيئاً في هياج تشنجي، (موت بالدين) وفيها يصف حياة الشباب في خلوها من الفرح الحقيقي، (ترهات من أجل مذبحة)، (مدرسة الجثث)، (الاغطية الجميلة). في هذه الأعمال الثلاثة الأخيرة يهاجم عدداً هائلاً من الاشخاص وبخاصة زملاءه في الأدب وعلى رأسهم جان- بول سارتر وروجيه فايان VAILLAND، كما يهاجم اليهود ويعتبرهم المسؤولين مع عملائهم عن كل ما في العالم من تعاسة وكوارث. وقد اتهمه الجميع باللاسامية والنازية وخيانة الوطن. وبعد محاكمته سمح له بالعودة إلى هذا الوطن، كما اعيد اليه اعتباره.

(٣) أكوتاغاوا: قاص ياباني. ولد بطوكيو عام ١٨٩٢ ومات منتحراً عام ١٩٢٧. صور في قصصه اشخاصاً عاشوا فريسة القلق أو الجنون. من أهم أعماله: راشومون، الانف، وجوه جهنمية، اسرة كابا، الدوامة، وسواها.

(٤) كوبو آبيه: روائي ياباني. ولد في طوكيو عام ١٩٢٤. عالج في رواياته مشكلات الهوية الاجتماعية للفرد وواقع وجوده وشعوره بالأمان. من أهم اعماله: (امرأة الرمال) وهي رواية مغامرات. (وجه انسان آخر) وهي رواية رعب. (المخطط الممزق) وهي قصة بوليسية. (العصر الرابع ما بين دورين جليديين) وهي رواية من الخيال العلمي. (الموعد السري)، وسواها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٥) المقصود (منظمة الجيش السري الفرنسي ORGANISATJON DE L'ARMÉE SECRÈTE واختصاراً OAS). وهي منظمة ارهابية كانت تحارب آنذاك نضال الثوار الجزائريين.

(٦) ياسوناري كاواباتا: روائي ياباني (١٨٩٩- ١٩٨٢). اعماله مزيج من الواقعي والعجيب المروع وسلسلة تأملات في الألم والموت. فاز بجائزة نوبل للآداب عام ١٩٦٨. من أشهر مؤلفاته: بلاد الثلج، غمامة الطيور البيض، هدير الجبل، وسواها.

(٧) ياسوشي إينويه: كاتب ياباني ولد عام ١٩٠٧. في أقاصيصه غنائية ناعمة. وفي رواياته لوحات تاريخية واسعة وملونة. من أشهر اعماله: بندقية الصيد، حياة مزور، وسواهما.

(٨) انظر كتاب آ. ماتيرون (الفرد والجماعة لدى سبينوزا، ١٩٦٩، منشورات مينوي) و(الانثربولوجيا والسياسة في القرن السابع عشر، ١٩٨٦، منشورات فران VRIN).

(٩) ترجمت هذا المؤلف إلى الفرنسية أرملة العالم الموسوعي كوندورسيه وظهرت طبعته الأولى عام ١٧٩٦.

(١٠) من الغائية TÉLÉOLOGIE وهي نظرية تقول بان كل شيء في الطبيعة موجه لغاية معينة.

(١١) اوغست كونت (١٧٩٨- ١٨٥٧) هو مؤسس علم الاجتماع في الغرب فقط، أما مؤسس علم الاجتماع الحقيقي في العالم بأسره فهو العالم والمؤرخ العربي ابن خلدون (١٣٣٢- ١٤٠٦) الذي سبق اوغست كونت الى اختراع هذا العلم ومصطلحاته بأكثر من ٤٥٠ عاماً تقريباً.

(١٢) من العضوانية ORCANICISME وهي نظرية فلسفية تجعل الحياة صادرة عن الاعضاء.

(جميع هذه الهوامش هي من وضع المترجم)

كتاب الشهر

غاليليه
أو
مستقبل العلم

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ميخائيل عيد

يخيل لي أن البشر «الكبار» يولدون في كل زمان، وفي كل مكان. اما «الظروف» العامة فهي التي تضع مصابيح بعضهم في مكان مرتفع فيرى أنوارها أبناء زمانهم وأبناء الأزمنة التي تليه، وهي أيضاً التي تضع مصابيح الآخرين «تحت المكيال» فلايرى أنوارها أحد، في زمنها ثم يأتي من يرفع المكيال عنها فيكون ألقها عظيماً.

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، له عدة أعمال مطبوعة، وخاصة في مجال أدب الأطفال.

وكان غاليليه أحد الكبار الذين ولدوا في زمن انعطافي، زمن اكتنزت فيه الجذور كثيراً من النسغ . كان الشتاء في آخره، لكن الربيع لم يكن جاء بكل دفئه . وأعطى الصراع بين الصقيع والدفء للحوادث طعماً خاصاً . وكما في كل الأزمنة العاصفة، تقوي الرياح الأشجار وتزيدها رسوخاً اذا لم تستطع تدميرها .

الكتاب من تأليف فيلما فريتش . . ترجمه الى العربية عادل الشقير، وراجعه عيسى عصفور . وهو يحمل الرقم (١٠) من «سلسلة اعلام» ويقع في ١٢٠ صفحة من القطع الكبير .

ندخل عالم هذا العالم الكبير بشعور من الرهبة . . فالكلام «عنه بصورة مجردة من الهوى شبه مستحيل» والمسرحية التي كتبت عنه «كانت من أكثر مسرحيات العصر اثارة للجدل» فمن هو هذا الرجل؟ كان «من المرتدين عن الدين، أم مخترعاً كبيراً، أم مفكراً، أم أنه كان طموحاً ومتعطشاً للمكافآت، أم واحداً من أولئك الملحدين الظرفاء الذين عاشوا في عصر النهضة، أم رجلاً قاسى الكثير من الآلام؟» .

لقد قيل عنه الكثير ونسبت «اليه اكتشافات لم يكن له فيها يد، وكلمات لم يتفوه بها قط (ومنها تلك الجملة الشهيرة: ومع ذلك فانها تدور)» .

وأدانته الكنيسة في حينه ثم أقرت هي نفسها الحقيقة التي ادانته بسبب منها «ومع ذلك فانها لم ترد اليه اعتباره، كما أنها لم تغفر له على الاطلاق»(ص٥) .

وأغرب مافي الأمر ان رجال دين مرموقين يتبنون الدفاع عنه في حين «يتهمه بعض الماركسيين بالتجرد من أي شعور بالواجب السياسي» . أما آنشتاين فيبدو «متحمساً له حتى ليخشى على نفسه من «الافراط في اطرائه» .

وقد تكون محاكمته ومانجم عنها وراء ماأثير ويثار حوله، فمنذ ذلك الزمن أثيرت «مشكلة مسؤولية رجل العلم» وهي التي رافقت «العلم منذ نشوئه وحمي وطيسها منذ قنبلة هيروشيما» أما محاكمة غاليليو فقد جعلت منه «شخصية اسطورية أو بالأحرى توارى خلف شخصية من هذا القبيل يستغلها المعجبون والخصوم لغاياتهم» (ص٦) وقد يكون ذلك غير ذي كبير أهمية اليوم فالعالم الكبير غاليليو حاضر دوماً «وهو اليوم أكثر حضوراً منه أمس» . وهو كرجل علم لاينتمي «الى التاريخ العام بقدر انتمائه الى تاريخ العلم» .

يرى المؤلف أن ثمة مغزى لظهور غاليليو في زمنه تحديداً لأن عصره «يعتبر

أساسياً» اذ كان العلم الغربي «في العام -صفر- تقريباً. لقد كانت بعيداً عن الدقة الواضحة التي يتميز بها الآن، كان مائعاً مترجرجاً، كما كان لايزال يبحث عن طريقته وعما يسمى «بقواعد اللعب» هذه القواعد التي لايمكن انشاؤها إلا مع العلم نفسه» وكان بحاجة «الى رائد مقدام يجرؤ على السير في أرض وعرة متحلياً بثقة مطلقة بحدسه الخاص وبقدرات الانسان بوجه عام» وكان غاليليو «الرائد المطلوب» (ص٧).

وكان العلم الذي أوجده ووضع أسسه «موجهاً كلياً نحو المستقبل» فلولاه ماوجد نيوتن ولولا نيوتن ماوجد غاليليو.. وقد يبدو هذا الكلام مفارقة.. «وفي الواقع فانه لم يكن من الممكن فهم غاليليو أو فهم «مغامرة الفكر» الخارقة التي بدأت معه إلاّ انطلاقاً من المستقبل» وهذا المستقبل «ليس بالضرورة المستقبل المباشر».

ولم يكن «مجرد عالم «اعار كتفيه لعمالقة من أمثال نيوتن» فالعلم الغاليلي ينطلق غالباً الى مدى أبعد، الى ماوراء العلم الكلاسيكي (التقليدي) ليجسد، وبصورة مسبقة، العلم في زمننا هذا». مثله مثل علماء الصين القديمة الذين تمكنوا «أن يطلقوا أكثر من سهم الى حيث يوجد حالياً كل من آنشتاين ونيلز بور» (ص٨).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يرى الأب دومينيك دوبارل أن «غاليليو فهم المغاير لجوهر الميكانيك الحديث، من دون المنهجية الكلاسيكية، التي تتصف بالوضوح ويعيبها التجريد، هو الذي فهم مداه في العمق» وهذا ماسيتضح مع «ظهور نظرية آنشتاين والنسبية العامة». والعلماء يقدرون غاليليو اليوم «لادخاله لانهائيات على الفكر العلمي، لاجرائه التحليل اللانهائي» وبذلك يصبح «جديراً بأن يعتبر سلفاً لجورج كانتور» وفكره الطليعي يتجلى أكثر مايتجلى «في بعض التجارب المصممة بصورة واعية من أجل الأجيال المقبلة، كتلك التجربة الجميلة في بساطتها والتي قصد بها قياس سرعة الضوء في عصر كان معظم العلماء يجهلون أن للضوء سرعة»(ص٩) ومعظم تجاربه «الخيالية» «ليست سوى تجارب علمية تجري فيما بعد» وبعضها لا يمكن تحقيقه مع «أنها أساسية لتكوين النظريات العلمية».. إن غاليليو هو «أول من وضع الخيال في خدمة العلم. وبفضل هذا الخيال الذي لايزال يحتفظ بمكانه الى اليوم لم يعد العلم مقتصراً على «انقاذ المظاهر» وإنما أصبح يكيف الحقيقة ويبينها» (ص١٠).

أما سيرة حياة هذا العالم فهي شبه خالية «من المغامرات والمآسي ومن الأمور العاطفية. فلولا تلك المحاكمة الشهيرة التي أخضع لها لكانت حياته خالية من أي مغزى تاريخي» (ص١١) وقد عاش «طيلة حياته في ايطاليا، وعلى وجه التحديد في خمس مدن شمالية منها هي بيزا، فلورنسا، بادوفا، البندقية وروما» وكانت المراسلات تقوم «مقام الرحلات والمجلات العلمية» مع أنه «لم يكن يجيب على كل الرسائل».

«ولد غاليليو في الخامس عشر من شباط فبراير ١٥٦٤ في مدينة بيزا (بعد وفاة ميخائيل انجلو بثلاثة أيام)» وكانت في حياة والده «بعض الصعوبات المادية: فتعليم الأولاد وتوفير المهر للاناث منهم وتأمين ضرورات الحياة لهم جميعاً كانت من المشاكل التي أورثها الوالد لولده الأكبر غاليليو» أما من حيث الثقافة فكان الوالد «ذا ثقافة عالية ويجمع الى ذلك بين التجارة والموسيقى» وله في الموسيقى كتابان «الطباق الموسيقي الحديث» و«حوار حول الموسيقى القديمة والحديثة» (ص١٢).

وقد علم الأب ابنه «الضرب على القيثار، آلته المفضلة، والعزف على الأرغن سلواه في شيخوخته، كما علمه الرسم» وكان «يخالط رسامي عصره ويسديهم النصح في أمور مختلفة خاصة في مايتعلق بفن الرثاية أو الرسم المنظوري» وقد أظهر غاليليو «حذقاً يدوياً منذ نعومة أظفاره».

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تابع دراسته الابتدائية في دير فالمبروزا ثم عاد الى بيزا «وانتسب الى جامعتها» عام ١٥٨١.. وأراد له والده أن يدرس الآداب القديمة (ص١٣) لكن غاليليو اتجه نحو الهندسة فادهش والده بقدرته «الخارقة على استنباط قضايا رياضية جديدة» وسمح له «بدراسة الرياضيات» مع ان ميل غاليليو الى الطب بقي قوياً.. ذلك «الطب التجريبي الجديد المبني على الملاحظة والاختبار والذي كان قد دخل طور النمو آنذاك. «وسيبقى اسمه مرتبطاً باختراع المحرّ (ميزان الحرارة) والمجهر ومجس النبض وباستخدام هذه الآلات للمرة الأولى».. وقد طرح أسئلة على قدر كبير من الأهمية.

وبعد أن درس أربع سنوات في بيزا ذهب «الى فلورنسا حيث أمضى أربع سنوات تخللتها رحلة قصيرة الى روما. وفي العام ١٥٨٩ عين استاذاً للرياضيات في مدينة بيزا» (ص١٤).

أما جسدياً فكان «كامل النضج ذا وجه يصعب تصوره فتياً وإن كان من ذلك النوع الذي لايتحول كلياً الى شيخ وقور. وهو لم يكن جميلاً» وإن كان «ذا وجه بشوش مرح، خاصة في شبابه، مربوع القامة قوي البنية» كما كان «ذا قدرة خارقة على المثابرة على العمل على الرغم من أنه أمضى نصف حياته فريسة لآلام مبرحة وحمى مزمنة». وتباينت الآراء في خلقه. فعاب بعضهم «اعتداده التهكمي الذي نفر منه القلوب طوال حياته» ورأى آخرون أنه «كان متواضعاً ودائم السعي وراء الحقيقة» أمّا برخت فيصفه «بالحقارة والغرور، وبأنه تطيب له ملذات المائدة»، وقد أمضى غاليليو وقته في بيزا وفلورنسا. وفي محيط من «مثقفي اليسار» حيث كان النقاش يدور حول الفن والأدب ويتخذ شكل حرب كلامية طويلة بين المعجبين بارسطو من جهة وتاس من جهة أخرى» (ص١٥) وكان يؤلف «في أوقات فراغه بعض الأشعار التهكمية الجامعة بين المواضيع الاجتماعية والمواضيع المتحللة» وكان يفضل «ارخميدس على «صاحب الجلالة ارسطو» معتبراً أن ارخميدس ذو قدرة فوق قدرة البشر».

وقد حقق أول «اكتشاف له في بيزا وهو في التاسعة عشرة من عمره، وذلك عندما لاحظ أن النواس كان يستغرق وقتاً ثابتاً في تذبذبه وذلك بمقابلته بنبضه هو» (ص١٦) لكن «قانون البندول الذي وضعه آنذاك لم يكن دقيقاً تماماً. ومع ذلك فقد كان من شأن ذلك الاكتشاف أن يبدأ عهداً جديداً في مجال الفيزياء كما كان من شأنه أن يوحي الى غاليليو فكرة آلة لقياس تردد ضربات النبض».

ووضع في أواخر فترة اقامته في «بيزا» أول مؤلف له «مناهض للارسطوطالية وهو بعنوان «حقائق حول الحركة» ولم ينشر هذا الكتاب «إلاّ بعد ثلاثمائة سنة من وفاة صاحبه» وكان قد أدرك «أن ظواهر الطبيعة تقتضي فهماً صحيحاً لجوهر الحركة وفقاً للرأي القائل بأن الجهل بطبيعة الحركة يعني الجهل بالطبيعة نفسها، وهذا ماجعل غاليليو ينصرف كلياً الى دراسة الطبيعة» (ص١٧) أما عبقريته فلم تكن من النوع الذي يظهر مبكراً أو «بصورة مفاجئة. فأفكاره كانت بحاجة الى عامل الزمن لتبلغ طور النضوج، ونظرياته كانت تتطلب عملاً طويلاً ودقيقاً لتتقرر صحتها» وكان قد اعتنق عقيدة كوبر نيكوس وكرس لها حياته كلها «تقريباً والتي لزم الصمت بشأنها طويلاً» (ص١٨).

في عام ١٥٩٢ غادر غاليليو مدينة بيزا الى مدينة بادوفا وجمهورية البندقية

وبقي هناك ثماني عشرة سنة كانت «أجمل سني حياته بالرغم من أن همومه المادية ازدادت بقدر ازدياد مرتباته بعد أن توفي والده وأصبح هو في الواقع ملزماً بأمور عائلية مختلفة» (ص١٩) واضطر الى أن «يفتح أبواب منزله لطلاب داخليين تجاوز عددهم أحياناً الثلاثين» وكان من بينهم بعض «المشاهير الأجانب أمثال الكونت دي نواي» «وجاك بادوير» «والكاهن باولوساربي» وكذلك «الجراح الشهير فابريشتو اكوابندنتي» (ص٢٠).

وصنع مزاول (ساعات شمسية) وميزان الحرارة والفرجار الهندسي العسكري فظل على صلة «بالتطبيق والتجربة» فطور طريقته العلمية التي «أصبحت فيما بعد طريقتنا نحن» وقامت ترسانة البندقية مقام «مختبرات البحث» وكان «يصغي بطيبة خاطر الى العمال والى رؤسائهم المحنكين ولايتردد بأية حال في أن يضع يديه في الطين، إلاّ أن العلم الخاص به لم ينشأ من التقنية كما ولم تكن غايته التقنية».

ووجه انتباهه نحو علم المغناطيس فأعاد تجارب وليم جيلبرت «حتى تخطاه في هذا المجال، خاصة وأنه تمكن من مضاعفة قوة الجذب في المغناطيس» وأصبح «يقوى على جذب مايعدل ثقله ستاً وعشرين مرة» (ص٢١).

كانت اقامته في بادوفا فترة استعداد وتأمل، وكان عليه بعد أن تحرر «من تأثير ارسطو، أن يتخطى فيزيائيي عصره الطليعيين، لكنه، على الرغم من تخليه عن مفهومه السابق للحركة، بقي على اعتقاده بأن التسارع الملازم لسقوط الأجسام لايحدث إلاّ عند المرحلة الأولى لهذا السقوط» (ص٢٢).

أما رأيه في نظرية كوبرنيكوس فيبدو واضحاً في رسالة أرسلها الى كبلر وقد جاء فيها: «لقد تبنيت رأي كوبر نيكوس منذ وقت طويل واتضحت لي بالاستناد اليه أسباب الكثير من الظواهر الطبيعية التي لايمكن تفسيره من طريق الفرضية الشائعة، كما قمت باعداد براهين كثيرة لصالحه، لكني لم أجرؤ على نشرها بعد، وقد راعني مصير استاذنا كوبرنيكوس، واستاذنا هذا، وإن يكن قد حاز لدى البعض على شهرة خالدة إلاّ أنه في نظر الكثيرين، وبالكثرة عدد الحمقى، مازال موضع سخرية وهزء. وإني ماكنت لأتردد على الاطلاق في نشر آرائي هذه لوكثر الرجال أمثالك، وهذا ماجعلني أُرجىء هذا الأمر الى وقت آخر». ثم توقفت المكاتبة بينهما. ثم ازداد نفور غاليليو «من كبلر حتى أصبح كما

يقول أنشتاين تجسيداً مضحكاً لعجز الانسان المبدع عن تقبل آراء الغير. فلو أن غاليليو لم يهمل «قوانين كبلر» المتعلقة بالمدار الاهليلجي للكواكب، ولو أنه أخذ بعين الاعتبار نظرية كبلر المتعلقة بمد البحر وجزره» «لكان العلم، وكذلك غاليليو نفسه، قد أفادا كثيراً من ذلك».

وبعد أن اخترع المقراب «التليسكوب» وآمن «برسالة هذه الآلة» «قام بتطوير واتقان المجهر وبدأ يتفحص العناصر الدقيقة للمادة والتكوين العجيب لأعضاء الحشرات مكتشفاً في حقارتها عظمة الخالق وروعة عمليات الطبيعة» لكنه سرعان ماحول اهتمامه الى «ماهو أسمى من ذلك مبتدئاً باستشكاف القمر، واجداً فيه سطحاً غيرمستو وذا تجاويف ونتوءات شبيهة بتلك التي على الأرض، ثم لاحظ أن المجرة والسدم ليست سوى ركام من النجوم التي، نظراً لبعدها العظيم عن الأرض، لاترى بالعين المجردة، كما شاهد السماء موشاة بعدد لايحصى من النجوم الثابتة والتي لم تكن معروفة من قبل» (ص٢٣-٢٤) ثم صنع مقراباً جديداً «يفوق سابقه دقة واتقاناً» ودرس به المشتري فشاهده «مصحوباً بأربع نجوم تدور حوله في أفلاك (مدارات) محددة وواضحة وفي مدد منتظمة» ومن ثم وضع ملاحظاته في كتاب «رسول من النجوم». ثم اكتشف «كوكب زحل مع أجرامه (أقماره) الثلاثة وأعلم بهذا الاكتشاف علماء الرياضيات وأصدقاءه المقربين في كل من ايطاليا والمانيا ولكن عن طريق جناس تصحيفي».

ويرى على «وجه الشمس عدداً من السفُع (البقع) التي لم يشأ الكشف عنها في حينه تحاشياً منه لما قد يثيره هذا الاكتشاف من حسد بعض المشائين» ثم شاهد أن كوكب الزهرة «يتغير حجماً وشكلاً كما يفعل القمر» فعمم اكتشافه هذا على علماء الفلك والرياضيات في بعض بلدان أوروبا» بالطريقة السابقة (ص٢٥).

وشرح لمجلس شيوخ البندقية فوائد المقراب العسكرية والعلمية فرفع مجلس الشيوخ راتبه «الى الحد الذي كان يطمح اليه» وكان لكتابه (رسول من النجوم) «صدى بعيد في الوسط الثقافي» وقد هتف كبلر «عاش غاليليو» وكتب حوله مقالين (ص٢٦) أما مرسين فقال: «غاليليو! من منا يستطيع أن يُحصي اكتشافاته؟ لقد كشف بمقرابه أشياء أكثر بكثير مما كان معروفاً في السابق» وكانوا

ينظرون اليه كفلكي «كبير قبل كل شيء ثم تبين فيما بعد أن علم الميكانيك هو ميدان اختصاص هذا الرجل العظيم» ونرى اليوم أنه «أسهم الى حد بعيد في تطوير نظرية المعرفة فكلنا يعلم أنه لايكفي أن يتوفر للمرء مقراب، مثلاً، وأن يكون قادراً على استعماله، بل يجب كذلك أن يتوفر لديه «الايمان بما يبصر ويشاهد».

لكن بعض العلماء ارتاب بالمقراب وزعم «أن المقراب لايكبر الأشياء. إنه يوجدها» «وأنه لايمكننا أن نصدق مانرى مالم يتأيد ذلك باللمس» «وهكذا فان مانعتبره اليوم أمراً عادياً، كمشاهدة صورتنا في المرآة كان، على مدى طويل، الشغل الشاغل للعلماء وقد صعب عليهم تفسير وجود صورة جسم ما (في المرآة) حيث لايوجد ذلك الجسم» (ص٢٧) وقد جهد غاليليو كي يوضح لهم أن المقراب يكبر الأجسام الموجودة فعلاً.. فلو لم تكن موجودة لما استطاعت جميع «مقاريب العالم أن تجعل منها شيئاً حقيقياً أو أن تعطيها وجوداً حقيقياً» وحين نبدل آلة كالعين بآلة أكبر نجد أن حجم الأشياء «يكبر تبعاً لحجم الآلة المستعملة».

ويعتقد كثيرون أن غاليليو «كان يفتقر الى الادراك السياسي وأنه كان عليه أن يختار الطبقة التقدمية» ولكن أين يجد هذه الطبقة؟ «أفي البندقية حيث أخذت تظهر «بوادر انحطاط لن يقف في طريقه شيء؟ أم في فلورنسا عاصمة جمهوارية توسكانا؟» (ص٢٨).

كان غاليليو «ينشد الطمأنينة قبل كل شيء ويسعى الى تحقيق الدخل المادي الكافي والوقت الذي يسمح له بالتفرغ للعمل» يكتب في رسالة الى بليساريوفنتا «إن لدي عدداً كبيراً من الأسرار المدهشة والمفيدة التي يضرني وأضر بي مجرد وفرتها. فلو لم يكن لدي سوى واحد منها فقط وأدليت به الى أمير كبير، لكنت عثرت على الثروة المناسبة التي لم أجدها بل ولم أسع اليها بعد. لكن أسراري هذه لايمكن أن تكون ذات فائدة عملية إلا على أيدي الأمراء، لأنهم هم وحدهم الذين يعلنون الحروب ويخوضونها، ويبنون القلاع ويصونونها وينفقون الثروات على ملذاتهم الخاصة وعلى كل ماهو محرّم عليّ وعلى غيري» فهل كان «غاليليو على خطأ آنذاك؟» (ص٢٩).

عام ١٦١٠ عين «غاليليو كبير مدرسي الرياضيات في جامعة بيزا» ولم يُلزم بالاقامة في المدينة فأقام في فلورنسا، وعين في الوقت نفسه «كبير مدرسي

الرياضيات والفلسفة (العلم) في جمهورية توسكانا» وكان يعتبر «عالماً في الفلسفة الطبيعية أكثر منه عالماً في الرياضيات» وكان يستعد للدفاع عن «قضية كوبرنيكوس. لكن هذا الدفاع يقتضي مجهوداً فلسفياً، أو بالأحرى معرفياً أكثر منه رياضياً» وقدم في كتابه «الباحث» «آراء متقدمة جداً حول طبيعة المعرفة العلمية، وقد وسّع هذه الأفكار فيما بعد في الـ «ديالوغو» وبلورة بعضها في الـ «ديسكورسي» هذا وكان غاليليو قد سبق كلاً من ديكارت ولوك في مجال التمييز بين الصفات الأولية للأجسام المادية، كالشكل والصلابة والامتداد، والوضعية والحركة. . الخ وبين الصفات الثانوية كاللون والصوت والرائحة والطعم، والاحساس بالحرارة والبرودة» وكان ذلك أمراً «في غاية الأهمية. فابتداء من هذا المنعطف، كان على العلم أن يصرف النظر نهائياً عن كل «المحاولات الرامية الى ادراك الكنه الحقيقي أو الباطني للأشياء الطبيعية» وأن يُقلع بالتالي عن تفسير الظواهر الطبيعية استناداً الى تعاطف وتنافر الصفات المتناقضة التي تشكل مزدوجات مختلفة» وأن يستعيض عنها «بقيم قابلة للقياس» كأن يستعيض «عن الحار والبارد بدرجة الحرارة وعن الألوان المتكاملة بأطوال موجاتها» وأن يحيد عن «هذا العالم الملون الرنان» ويستعيض عنه «بعالم مجرد يمتاز بالقدرة على استقطاب جميع العقلاء. وهكذا أخذت تبرز فكرة الحقيقة العلمية التي يمكن للجميع ادراكها». (ص٣١-٣٢).

ويقول غاليليو إنّ الفلسفة «مدونة في ذلك الكتاب الضخم (أي الكون) المفتوح بصورة دائمة أمام جميع الأعين، لكن لايمكننا فهم هذه الفلسفة إن كنا نجهل اللغة التي كتبت بها والتي لايمكن فهمها هي الأخرى دون فهم حروفها. إنها مكتوبة بلغة الرياضيات» ومن دونها نصبح «وكأننا نسير في متاهة مظلمة» وكان يرى أن «الفكر الرياضي يشبه، اذا صح القول، فكر الخالق».

ماكان غاليليو، ينوي اطلاقاً «تهديم الدين» «لكنه كان في الوقت نفسه يؤمن ايماناً تاماً بالعلم ويؤكد على حتمية تقدمه وعلى حتمية انتصار الحقيقة في نهاية المطاف» (ص٣٣) وكان «يسعى على غرار كامبانيلا الى تجنيب الكنيسة عار التخلف والجمود، ويتساءل: «لماذا كان المفروض علينا أن نبدأ البحث عن طريق الكلام بدلاً من أن نبدأه بالعمل- العمل على تفهم أعمال الخالق؟ وهل أن العمل يقل شرفاً وشأناً عن مجرد الكلام؟» ومن تفيد المجاهرة «بأن الاعتقاد بدوران

الأرض هو كفر وهرطقة عندما يتبين لنا بالبراهين والمشاهدات والوقائع القاطعة أن الأرض هي التي تدور؟» وكان يؤكد: «إن مهمة العلم ليست تلقيننا كيف الصعود الى السماء بل كيف حال هذه السماء» وكان غاليليو «يؤمن بامكانية، بل وبضرورة تحسين العالم لأنه يؤمن ايماناً تاماً بالتقدم» الذي يتم عن «طريق العلم والتقنية» (ص٣٤) ورأيه هذا يتفق مع رأي باكون القائل «بأن الهدف هو معرفة الأسباب ومعرفة الحركات الخفية للأشياء والعمل على اطلاق القدرات البشرية الى أقصى الحدود» وكان غاليليو يسعى، للحصول على «دعم الكنيسة والحكام له، وكان على استعداد دائم لتثقيفهم جميعاً» مع علمه «أن تثقيف جميع الناس أمر مستحيل، فالأغبياء كثيرون» لذلك (ترك للإله مهمة «اصلاح العقول» واكتفى بمحاولة خلق علوم جديدة).

ان البحث العلمي «والعمل السياسي-الثقافي يتنافيان الى حد بعيد، وانهما قلما يكونان من صنع شخص واحد» (ص٣٥).

وعمل غاليليو على «تحضير العالم لتقبل رسالة كوبرنيكوس» عن «طريق «الديالوغو» هذا التصور العظيم المرتكز على الفلسفة وعلى علمي الفلك والهندسة». واختار لذلك لغة متسقة رأسه «لغة الشعراء ورجال السياسة ولغة الفجرة والخلعاء، لغة لباقة ولغة فظاظة حسب المرام» واتبع أسلوب الحوار الافلاطوني «أو بالأحرى الحوار الثلاثي» (ص٣٧).

وكان يرى أن التعصب لارسطو يحول دون فهم الحقيقة. وجعل أحد البسطاء يكتشف «مبدأ القصور الذاتي» (ص٣٨) وكانت طريقته في التوضيح «ذات قيمة تربوية كبيرة كما أنها تمكن من متابعة الأفكار العلمية الجديدة في ذهن صاحبها» يقول هوايت هيد: «إن غاليليو يمثل الهجوم، أو الاقتحام، أما نيوتن فيمثل الظفر».

لقد حبس غاليليو لسانه «في فمه ثماني سنوات فلم ينطق بما كان يعلم» هل «كان الخوف مسيطراً عليه؟» كان جوردانو برونو في ذلك الوقت «سجيناً في احدى القلاع، كما كان كمبانيلا في سجن آخر منكباً، في العام ١٦١٦ على اعداد دفاعه عن غاليليو» وكانت الأمور تسير من «سيء الى أسوأ» بعد صدور مرسوم «اعتبر نظرية كوبرنيكوس مخالفة تماماً لما جاء في الكتاب المقدس» (ص٣٩) أعلن لكن الخالق أراد «أن يمنحنا القدرة على تطوير بصرنا بواسطة

اختـراع رائع جداً هو المقراب» وقد زودته اكتـشافاته «بكل مايلزمـه من براهين واثباتات» وتقوضت «سماوات أرسطو غير القابلة للتغير» وهتف ساغرادو: «آه يانيكولاكوبرنيكوس! لكم تكون سعيداً لوقدر لك أن ترى هذا الجزء من نظامك مؤيداً بهذا القدر من الاختبارات والمشاهدات الواضحة». (ص٤٠).

«لقد تمكن غاليليو بواسطة مقرابه من اكتشاف واثبات أمور كثيرة وخاصة بطلان نظام بطيـموس، واثبـات أن الكواكب الخمسـة (المعروفـة آنذاك) تقـوم بدورانها حول الشمس وليس حول الأرض».

وقد اضطر غاليليو الى مواجهة سلطة ارسطو ومن ورائها الكنيسة، وحتى مبدأ السلطة نفسه «لكن سلاحه هنا اقتصر على الفكاهة والظرف وعلى الغمز من قناة ارسطو اذ يقول: «أجل، يمكن أن نجد كل شيء عند ارسطو مثلما نجد كل شيء في حروف الهجاء شريطة أن يتم ترتيبها بشكل مناسب» ومع أنه انتقد بشدة تلامذة ارسطو فانه ظل «يحتفظ لأرسطو بقدر متزايد من الاحترام ويعتقد أنه لو عاد الى هذا العالم لكان قبله حتماً في عداد تلاميذه ولكان رحب به أكثر بكثير من ترحيبه بأولئك الذين يؤكدون على حقيقة أقواله كافة، ويفسرون، انطلاقاً من بعض آرائه، أموراً كان هو براء منها» (ص٤٢).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

«إن أولى فضائل رجل العلم الحديث، وفضائل غاليليو في الدرجة الأولى هي الحذر والريبة. فالصورة الساذجة التي تزودنا بها حواسنا لايمكن أن تعتبر اذن سوى نقطة انطلاق» ومـاندركه عن طريق الحواس «هو القليل القليل بالنسبة لما يظهره العلماء والفلاسفة» والملاحظة «العادية والخبرة الساذجة تقودانا، غالباً، الى الضلال والخطأ» والتخلص من «الاقتناع المستند الى الرأي العفوي اذن هو شرط أساسي للبدء بأي علم كان» ان ثورة غاليليو «هي قبل كل شيء تغيير تام في النظر الى الأمور وفي معالجتها وقراءة جديدة للحقيقة» أو هي «ثورة في علم الدلالة» (ص٤٣).

ولعل أولى نتائج مراقباته الفلكية هي: «الافرق جوهرياً بين السماء غير المتغيرة وغير القابلة للفساد» (التي قال بها ارسطو) وبين الأرض الفاسدة والخاضعة لكافة أشكال التغير» ويتساءل «لماذا هذا النفور أو الاشمئزاز من الفساد؟» فاذا كان «الفساد مجرد تبدل أو تحول فان ذلك لايستوجب هذا المقت». ثم أن محاولتنا «قياس جميع الأمور بمقياسنا الخاص تدفعنا الى

الاستسلام لنزوات غريبة وشاذة، وإن كرهنا للموت يجعلنا نكره الضعف والعطوبية».

وقضى غاليليو على «فكرة تقسيم الكون الى منطقتين مختلفتين» وعلى الفكرة «القائلة بفضاء مكون من جهات مختلفة وأماكن مفضلة تنطوي على أهمية كونية خاصة، فلم يعد هنالك من أعلى أو أسفل أو يمين أو يسار» (ص٤٤) فهذه التعابير «لامعنى لها إلا في عالم مادي منجز كالذي نقطنه نحن» أما قبل أن توجد الاجرام فلم «يكن ثمة فارق في الجهة أو الاتجاه، كما لم يكن ثمة أمام ولاوراء» وكان غاليليو على قناعة «بأن القوانين التي تحكم حركات الأجسام الأرضية تحكم كذلك حركات الكواكب» والبراهين موجودة على الأرض ولاحاجة «الى التفتيش في السماء» (ص٤٥) وقد أثبت، خلافاً لرأي ارسطو «أن الجسم يمكنه أن يقوم بعدة حركات في الوقت نفسه» (ص٤٦).

«وهذا يعني أن الأرض كذلك، يمكن أن تقوم بحركات دون أن يشعر بها قاطنوها» (ص٤٧) «إني مقتنع ولو من دون التجربة أن النتيجة تكون طبقاً لما قلته لكم لأنه من الضروري أن تكون هكذا» (ص٤٨) وهذا «الاثبات الذي يضفي عليه غاليليو صفة المبدأ العام ليس سوى مبدأ النسبية في الفيزياء الكلاسيكية» وأهميته تتيح «امكانية اثبات وجود حركة للأرض دون أن نشعر نحن بها» (ص٤٩).

وقد أخذ عليه كثيرون «توقفه عند عتبة قانون القصور الذاتي وعدم اكماله الطريق لاعطاء هذا القانون صياغة عامة» والسبب - بالغرابة - يكمن «وراء اعتقاد اسطوري تسرب الى غاليليو في ظلمة الأجيال من طريق افلاطون وطريق خصمه القديم ارسطو، ألا وهو «سحر الدائرة» إذ «شارك القدامى الرأي بأن الحركة الدائرية هي، اذا صح القول، حركة مفضلة، حركة ازلية «وطبيعية» وأنها ليست بحاجة الى رعاية أو تغذية» وان «السطح الأفقي الحقيقي هو في الواقع سطح كروي» ولهذا لم يأخذ قوانين «كبلر بعين الاعتبار لأن هذه القوانين كانت ترتكز أساساً على اكتشاف كبلر للمدارات الاهليلجية للكواكب» (ص٥٠) وكان من شأن ذلك أن «يبقيه ضمن تخوم نظامنا الشمسي» مع أنه كان على غرار كبلر «لايعتقد أن للكون غلافاً يحفظ حرارة الشمس من الضياع» وكان يكتفي «بالافتراض بأن الكرة الأرضية هي ذات حجم تافه بالنسبة لباقي الكون» وهذا

دليل على أن فكره «يأبى الابتعاد عن التحقق أو التدقيق الحقيقي أو الممكن» (ص٥١) وكان ماقاله «يتوافق مع الفضاء المقوّس الذي قال به انشتاين أكثر مما يتوافق مع الفضاء المطلق الذي قال به نيوتن» فهل قام «بوثبة جريئة فوق نيوتن نحو عالم النسبية– عالم انشتاين؟»

لقد كان قانون النسبية الذي وضعه «المعلم الأول على الطريق الذي سلكه انشتاين فيما بعد» وانشتاين نفسه «يطبق نسبية غاليليو على قوانين أخرى غير القوانين المتعلقة بالميكانيك وعلى حركات أخرى غير الحركات المنتظمة» وقد اتبع أسلوباً في الاستدلال كأسلوب سلفه اذ جعل «الاستدلال يسبق التجربة بدلاً من أن يتبعها ، فهو يميل مثله الى التجارب العقلية» .

وقد رفض غاليليو فرضية «وجود مركز للكون كمنطلق لتفسير سقوط الأجسام» (ص٥٣) وقد اقترب من «تثبيت قانون الانجذاب العام دون أن يتمكن من الامساك به تماماً كما كان الأمر معه بالنسبة لكل من قانون القصور الذاتي وقانون النسبية» (ص٥٤) .

لقد لجأ غاليليو الى «القوة المغناطيسية» من أجل «تبرير ديناميكي لم يتحقق إلا على يد نيوتن . فالقوة المغناطيسية هذه مثلت ، أو جسدت مقدماً ، بالنسبة لغاليليو و لغيره في ذلك الحين وحتى مجيء نيوتن ، الجاذبية الشاملة» (ص٥٥) .

وعلى الرغم من كل وسائل «الحيطة والحذر» ومحاولاته «أن يكتسب صداقة بعض الشخصيات الزمنية والروحية بأساليب مختلفة كالسماح لتلك الشخصيات بمشاهدة مختلف الأجرام والمشاهد السماوية الجديدة» رفض اساتذة الرياضيات في جامعة روما تفسيراته لملاحظاته الفلكية الصحيحة . . وظل الكردينال بلرمان حذراً حيال ملاحظاته ، وفي الخامس من أيار ١٦١٦ «أعلنت محكمة التفتيش برئاسة الكاردينال بلّرمان نفسه : «إن الاعتقاد بأن الشمس هي مركز الكون ، وانها بالتالي ، ثابتة لاتتحرك هو إعتقاد خاطىء ومحال فلسفياً ويتصف أساساً بالالحاد والهرطقة» ثم أدرج كتاب كوبرنيكوس «في فهرس الكتب المحرمة» لكن ادانة الكنيسة كوبرنيكوس «لم تكن مستندة الى الهرطقة والالحاد بل الى الطيش والتهور فحسب» (ص٥٧–٥٨) .

وانجز غاليلو كتابه «ديالوغو» وقدم عليه بمقدمة «اختلفت بشأنها الآراء ،

ARCHIVE

فمن قائل بأنها تتصف بالمكر والرياء الى قائل بأنها ساخرة ومتهكمة، خاصة وأن غاليليو تظاهر فيها بتأييد القرار «الحكيم محكمة التفتيش كي يبين للأمم الأجنبية أننا في ايطاليا عامة وروما خاصة نعلم أكثر بكثير مما تظن الشعوب الكائنة وراء جبال الالب» واذا كانت «الأمم الأخرى قد سافرت كثيراً فاننا لم نكن أقل منها تأملاً» لكن المقدمة لم تخدع أحداً. ووجد فيه كل «فريق ضالته» (ص٥٩) فقد رأى كامبانيلا أنه «يفتح في الواقع آفاقاً جديدة لعصر جديد» لكن هذا الرأي لم يمنع صدور «قرار بمنع تداوله وبمصادرة جميع نسخه» ثم استدعي غاليليو الى روما..

وأسرع أصدقاؤه وابنته الى مساعدته والسهر على رعايته.. اذ كان «طيلة حياته فريسة لأمراض مختلفة وآلام مبرحة» وكانت محاكمته «أكبر فضيحة في تاريخ المسيحية» وقد تداولتها «الألسن بقدر ماتداولت قضية جان دارك نفسها» (ص٦٠).

واذ عرضوا عليه أدوات التعذيب خاطبهم «إني بين أيديكم فافعلوا بي ماتشاؤون» «ويرى الأب روسو أن الوقائع كانت تشير جميعها الى التآمر المستمر والعمل الدؤوب من أجل ادانة غاليليو» (ص٦١).

http://Archivebeta.Sakhrit.com

واتهم بالهرطقة فأعلن أمامهم وهو الشيخ المريض: «أصرح بأني أتخلى عن معتقدي وبأني أكره وأشجب الهرطقة المتعلقة بحركة الأرض» (ص٦٢) ووجد من اتهمه بالغرور والتسرع وبأنه المسؤول عن «أزمة مؤسفة لم تكن لتحدث لولا حركاته التي في غير موضعها، وعن تعارض وانشقاق بين العلم وبين المنهج الروحي للعقيدة الدينية» لكن سانتيانا يتحدث عن «شخصيات وضيعة ومتباينة قامت بدس وثائق زائفة في ملفات التحقيق كما قامت بتزويد البابا بمعلومات خاطئة وبخلاصة كاذبة عن التحقيق» (ص٦٣) ويتابع سانتيانا «فيجد لكل شخصية قامت بدور في دعوى غاليليه نظيراً معاصراً» وينكر بريخت النظر الى كفاح غاليليو بمنظار ديني «فهذا من شأنه أن يحول الانتباه عن بعض السلطات الرجعية التي هي أبعد ماتكون عن الاكليركية» (ص٦٤) ونشعر أن نسل هؤلاء لم ينقرض بل يتكاثر ويتكاثر.

والمؤلم أن التقدميين قد حاكموه أيضاً «كان عليه أن يصطفي التقدمية» «إن رجل العلم اذا ماأراد أن يحظى بالحرية عليه أن يصطفي الطبقة التقدمية وأن يتعلم

السياسة ويفهمها وكانت مشكلته مع الكنيسة «في حقيقتها قضية سياسية» (ص٦٧).

لكن ثمة حقيقة هي «أن مانعتبره اليوم حقيقة علمية مجردة أو موضوعية لم تكن كذلك بالنسبة للسلطات التي أدانت غاليليو فاثباتات، أو نظريات العلماء كانت «صحيحة» بالقدر الذي تقرره الكنيسة» (ص٦٨) واللاهوت قادر على الجزم صراحة بأنه «لا ولن يوجد في أي من الاجرام السماوية الأخرى مخلوقات ذوات أرواح» (ص٦٩).

ونستغرب اذ نسمع في مطلع قرننا علماء وفلاسفة يدعون الى اعتبار «كافة الفرضيات العلمية متكافئة من حيث الأهمية أو القيمة لأنها ليست سوى تعابير مختلفة لايمكننا اعتبارها صحيحة كما لايمكننا، في الوقت نفسه، اعتبارها خاطئة مادمنا نفتقر الى تجارب حاسمة تمكننا من ترجيح أحد الاعتبارين على الآخر» (ص٧٠).

أما غاليليو فكان يرى أن «المعايير الموضوعية المسلم بها بالاجماع إن لم تمكن من اثبات صحة احدى النظريتين فانها تمكن على الأقل من معرفة أيهما أصح أو ترجح احداهما على الأخرى» (ص٧٢) وقد سعى الى اقرار الشكل الاجمالي للمفهوم الجديد للعلم.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أما «رفضه الاستشهاد» وأما فشله «الاجتماعي» الذي رافق نجاحه العلمي فأمر دار حوله خلاف، فلو رضي بالاستشهاد لاستوحى العلماء من استشهاده مايشبه يمين أبو قراط وصمموا على أن «يقفوا معرفتهم وعلومهم لخير الانسانية فحسب» لكنه رفض ومانؤمله بعد ذلك «هو نشوء سلالة من المخترعين الاقزام الذين يمكن بيعهم وشراؤهم» لكن معظم المؤلفين يرون أن «غاليليو الحي أفاد البشرية أكثر مما كان يمكن أن يفيدها غاليليو الشهيد» (ص٧٣) ورأى بعضهم أن «لافائدة على الاطلاق من استشهاد رجال العلم خاصة وأن شعبيتهم المحدودة لاتقلق الكنيسة» وربما كان غاليليو «يرى أن الأيدي القذرة خير من الأيدي الفارغة» (ص٧٤).

وبعد ارتداده استعاد نشاطه واستأنف «دراساته المتعلقة بمقاومة مواد البناء وغيرها» إلا أنه كان «يتحسر على فقدان تلك المتعة التي كان يجدها في مراقباته للظواهر الطبيعية. مع أن الظواهر التي شاهدها من قبل كانت تكفي لتملأ حياة أكثر من عالم واحد» (ص٧٥).

وأخاف ديكارت ماأصاب غاليليو . . فقرر أن يسير «مقنّعاً» وكان غاليليو «يجسد تماماً الرجل الصريح وغير المقنّع» وكان ديكارت «يحسد غاليليو على سمعته» (ص٧٦) .

وكان غاليليو يرى أنه غير مذنب، وكان «يعزو ماحل به من مصائب الى مكائد الأصدقاء، من جهة والى أخطاء حكامه من جهة أخرى» «إن اصدار الحكام لقرارات خاطئة يدفعهم الى المزيد من القسوة للتستر على أخطائهم في تطبيق القانون» (ص٧٧) .

وتدهورت صحته عام ١٦٣٧ في شهر حزيران بعد اكتشافه «المتعلق بتمايل القمر» «وبعد بضعة شهور من الوهن والألم، وقد حرم تماماً من نعمة البصر في تينك العينين اللتين، في فترة لاتتعدى السنة الواحدة، اكتشفتا بمفردهما مالم تستطع اكتشافه أعين البشر جمعاء على مدى الأجيال الخالية» .

ويتحسر على ماأصابه «والآن فان هذه السماء وهذا الكون قد تضاءلا في عينيَّ المغمضتين حتى انحشرا في غرفتي هذه» (ص٧٩) .

«وبعد شهرين من المرض الشديد توفي غاليليو عن سبعة وسبعين عاماً . وفي العام نفسه ولد العالم البريطاني اسحق نيوتن» (ص٨٠) .

«يقول الراهب باولو ساربي : يبدو أن الله والطبيعة اتفقا على تكوين دماغ غاليليو الخارق» (ص٨٢) وقد وضع «قواعد هامة في مجال البناء تتعلق بصلابة الروافد (العوارض) موضحاً أن الروافد يجب أن تكون أكثر ثخانة في الوسط لكي يبقى التواؤها متماثلاً» ومعه «نرى أن مفهوم اللانهاية بدأ يأخذ مكانه في علم الهندسة» (ص٨٣) وقد دفعته خواطره وملاحظاته «الى مناقشات غير عادية والى تأملات تجمع بين العلوم الرياضية والتصوف وتدور حول المستمر، وحول النهائي واللانهائي» وهذا يذكرنا بأبحاث «علماء الرياضيات في العصر الحديث الذين يكادون لايخلون من بعض التصوف» .

ومكنت طريقته علماء «الرياضيات بعده بزمن طويل من تطبيق بعض خاصيات المتناهي على اللامتناهي» (ص٨٥) وأتاح «ادخال الرياضيات في ميدان كان مغلقاً تماماً بوجه هذا العلم . وهكذا فقد أبدل غاليليو المفهوم الخاطىء للحركة– السكون بمفهوم يتمثل بمراتب من السرعة ادناها السكون» . وماعادت الحركة والسكون «يبدوان مختلفين كثيراً بعد أن أصبح بالامكان الانتقال بينهما

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بدرجات من البطء اللامتناهي» . . فثمة حركة منتظمة ومن «ضمنها السكون من جهة والحركة المتسارعة من جهة أخرى» (ص٨٧-٨٨).

إن أبحاث غاليليو «واكتشافاته في مجال الحركة المتسارعة هي التي جعلت منه مؤسس علم الميكانيك علم الحركة العام».

كان أرسطو يسأل «لماذا» يسقط الحجر الذي لاسند له وكان غاليليو يكتفي بالسؤال كيف؟ لأن «الاستنتاجات الحدسية المستندة الى مراقباتنا اليومية تفضي بنا أحياناً كثيرة الى الخطأ، لاسيما عندما يتعلق الأمر بالظواهر الطبيعية العادية حيث يكون من الصعب التخلص من الفكرات الخاطئة المبنية على حاسة البصر فحسب» (ص٨٨).

لقد انتهت فيزياء ارسطو وبدأ عصر جديد هو عصر غاليليو: «إننا نعرض علماً جديداً حول موضوع قديم جداً وقد لايكون في الطبيعة ماهو أقدم من الحركة، كما أن مؤلفات الفلاسفة حول هذا الموضوع ليست بقليلة، ولاصغيرة ومع ذلك فاني أرى أن هؤلاء قد مروا مرور الكرام على الحقائق العديدة المتعلقة بالحركة والتي تقتضي اهتماماً خاصاً» (ص٨٩) وكان غاليليو «أول من أكد أن سقوط الأجسام لايخضع إلا لهذا النوع من الحركة بالذات أي الحركة المتسارعة بانتظام» (ص٩٠) وكان بامكانه أن «يفترض أن السرعة في نهاية السقوط هي نفسها سواء أكان السقوط عامودياً أم مائلاً. وهذا الافتراض يحمل في طياته المبدأ الهام القائل بأن «الالة» تقتصد في الوقت أو الطاقة لكنها لاتقتصد في العمل» (ص٩١).

ويركز باحثون على قدرته الاختبارية في حين يرى آخرون أن «تجاربه لم تكن على درجة كافية من الدقة» وهم لايقللون بذلك من شأنه، فثمة من يقدر «فيه تمكنه من الاستغناء عن تجارب واختبارات لايمكن لغيره الاستغناء عنها كما أن تحقيقها بالأدوات والوسائل المتوفرة لديه كان شبه مستحيل». ومع ذلك فقد قام أحياناً «باختبارات وتجارب خيالية كانت تبدأ وتنتهي على مسرح خياله فحسب» (ص٩٢) لكن تجاربه الخيالية لم تكن «بعيدة عن الأساليب العامة الحديثة التي تعتبر التجارب الخيالية أمراً ضرورياً لتوجيه التجارب الحقيقية واكمالها». وكانت التجارب وستبقى «تقتضي تحضيراً مطولاً في المخيلة» فبين بداية «التجربة ونهايتها يكون كل شيء في الفكر والخيال» (ص٩٣) لكن غاليليو

«الذي كان عرضة لأفكار قلقة تجاه الواقع ويهدف دائماً الى العودة الى الأرض لم يكن قد أدرك تماماً امكانات التجربة» اذ لم يكن قد أدرك أن «التجربة يمكن أن تثير جدلاً أو تلقى رفضاً» (ص٩٤).

لكنه اذ سار في الطريق الصحيح «أصبح بامكانه أن ينتقل من اكتشاف الى آخر» (ص٩٥).

ولم تنته سيرته بوفاته: لقد أصبح «رمزاً لحرية العلم» وهو يحظى «باهتمام المؤرخين والعلماء الكاثوليك خاصة، لأن رد الاعتبار، في نظر غير المؤمنين ليس له شأن كبير».. ولم تعد «نظرية كوبر نيكوس» «هرطوقية منذ العام ١٧٥٧» وقد اهتمت شخصيات كثيرة بأن لاتدع الكنيسة «مجالاً للظن بأنها تحمي الجهل أو تتستر على الخطأ» وأصبح علماؤنا المعاصرون يحظون بقدر «أكبر من الحرية في ممارسة مهنتهم» ثم إن «ادانة الكنيسة لرجل العلم لم تبق لها اليوم أية قيمة» (ص٩٨) وصار الكثيرون يذهبون «الى حد المطالبة بالحق في ارتكاب الخطأ» (ص٩٩).

«وفي العام ١٩٨٠ أمر البابا جون بول (يوحنا بولس) الثاني بتشكيل لجنة من العلماء والمؤرخين ورجال الكنيسة لتقويم الحكم الذي صدر على غاليليو.. وقد توصلت تلك اللجنة الى أن القضاة الذين حاكموه قد جانبوا الصواب» وفي عام ١٩٨٤ «تم رد الاعتبار لغاليليو» (ص١٠٠)..

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com